باز بین شد
۱۳۵۳ ع

میکرو فیلم تهیه ش

کتابخ[illegible] قدس

اسم کتاب حاشیه بر حاشیهٔ شرح جدید تجرید ...... عربی
مصنف
عبدالرزاق لاهیجانی
مؤلف
خطی نستعلیق ۱۶ السطری
چاپی
سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۱۰۵
جزء کتب حکمت شماره ....
شماره عمومی ۹۰۳۹ شماره قبض ....
واقف حاج شیخ مرتضی تلارمی تاریخ وقف تیرماه ۱۳۴۱
طول ۱۹ عرض ۱۱ گنجه ....

آفت زدائی شد
تاریخ
٦٨/١٢/٢٩

ج زبرگان

[illegible]
بر حاشیه خفری

[illegible]

[illegible] ۲۵۲۰

[illegible]	[illegible]	[illegible]
۱۲۶۰	۸۴۰	۶۳۰
[illegible]	[illegible]	[illegible]
۵۴۰	[illegible]	۳۶۰
[illegible]	[illegible]	[illegible]
۳۱۵	۲۸۰	۲۵۲

بازبینی شد
۱۲۵۳

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

قال المصنف اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى اقول اى صانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض او لانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه انما يكون الاستدلال عليه من هذه الحيثية اعنى من حيث صانعيته للعالم او مبدائه او علة له اذ لا سبب له تعالى ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته على البرهان الاني الذى هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث الذات او حيثية اخرى لورود الاعتراض عليه بان واجب

وجوده

2

قال الشيخ ... لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد اى قلب مستعد و ذهن متوقد يدرك الحقائق بنفسه ويستنبط العلوم من دون حاجة الى استماع من معلم ومن لم يكن له قلب كذلك فلا اقل من ان يكون ممن يستمع قلب حاضر وخاطر غير متفرق فان حضور القلب و فراغ الخاطر مما لا بد منه في ادراك الحقائق مطلقا ... ره

وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب ان يوضع الواجب ويحمل عليه بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان يبين ان بعض الموجود واجب وهذا ليس بديهيا كما لا يخفى وايضا على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود من هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج لا كالمفهومات الفرضية فمجرد ان تجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا المفهوم كساير المفهومات امر ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا فرد في... فضلا عن الخارجية كما لا يخفى قال الشيخ لا شك في وجود موجود اى في وجود الموجود بما هو موجود اى في تحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد عما بالتفصيه نظر المتالهين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او في تحقق افراد الموجود لكن بما هو موجود مع

ان ح

لا لكن ... الاول ... الاحصائي ... المحقق ...

قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها على ما في
شرح المواقف فلا يرد ان هذا النزويد تبيح ان الموجود الغير
المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل
ان الموجود لا يابى من ان يكون واجبا او ممكن ولا حاجة الى ان
يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن لا شك
في وجود موجده اذ موجد الموجود بديهة وهو يحتمل ان يكون
واجبا كما قال المحقق الشريف على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ
الضمير في قول الشارح وان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك
فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اتم منه ومن موجده
الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى قوله لانه اخصر واوثق آه اما كونه
اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر اما من الذي اعتبر فيه
حدوث الملتقى فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم
توقف منهج الالهيين عليه واما من الذي اعتبر فيه الامكان
مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها
على الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك وغير المباشر للتحريك
واما كونه اوثق فلكونه اشبه الاثباتات باللم فانك قد عرفت

انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على
اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو اقرب بها الى اللم
في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس
وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا
المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود بما هو وجود كما عرفت
كذلك فان حقيقة مفهوم الوجود انما تنتزع من ذاته نفو ذاته
اي استدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم
من غير اعتبار قيد زايد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا
لكنه لا يقصر عنه ايضا او لان هذا الطريق لمي بخلاف ساير
الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على ان بعض الوجود
واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا
على فرد واجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحالة الاولى او
لان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما
صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف فله مؤلف
استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا
للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد

او الامكان بشرط الحدوث م

الاكبر معلول للمؤلف الا ان سائر الطرق شبيهة بالان لكونه

بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث او الحركة معلول

للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود

فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان بعض

افرادها معلولة فتامل واما كونه اشرف فظ اذ الوجود منبع

كل شرافة وموجب كل اناقة كما هو المشهور واعلم ان المنهج

الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين

قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد

القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال

ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من محدث و

يجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل

وهو الواجب فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط

الحدوث هو طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة

هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول

توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو

الامكان فقط وطريق اثبات الواجب على هذا المذهب

مقدمة

متعددة منهم من نظر الى [illegible] الموجود من حيث هو موجود

وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المص قدس سره ومنهم

من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها

ان يقال لا شك في وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته اذ

الحركة امر ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك

غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم

يقول في الكبرى ولا بد له من غاية هي اشرف من ذاته ومن

مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا

للدور والتسلسل وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية

وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة خارجة في كمالاتها من

القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير

مخرج دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب قوله ويمكن تقرير

هذا الدليل بوجوه اربعة الخ الفرق بين هذه الوجوه

ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية التي هي الشق

الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى

لا عينه وانما جعل كذلك ليظهر صحة تعقيبها اياها اعني قوله

تقرير هذه الطريقة على ما ذكره ارسطو في اثولوجيا

وفي اللام انا وجدنا المتحركات على اختلاف

جهاتها واوضاعها ولا بد لكل متحرك من محرك فاما

ان يكون المحرك متحركا فيعود القول فيه ولا يحصل واما

ان يستند الى محرك غير متحرك فلا يكون فيه شيء

مما بالقوة فانه يحتاج الى شيء اخر يخرجه من القوة الى

الفعل وكل ما في وجوده شيء طبيعي مما بالقوة

وهو الامكان يحتاج الى واجب

فالتسلسل تام [illegible] اثبات الواجب

الالهي اثبات الشيء في السفليات [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ٥

کتابخانه آستان قدس

خلو المؤثر يكون علة الى جهة اما المؤثر هو الامكان عند الحكماء
كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم
للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض
صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليا لها
وفي الوجه الثالث ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية
ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على
تقديره وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه
الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض
مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين
اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه
الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما لتالي الشرطية وثاني
الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك **قوله** اذ تحقق موجود
ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما الخ اعترض عليه بان حاصله
انه على تقدير عدم تحقق الواجب يكون تحقق موجود ما متوقفا
على ايجاد ما سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق
موجود اخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا

فيلزم

فيلزم التسلسل لا الدور وهل هذا الا كالشبهة السقيمة الداحضة
واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين اعلى الله مقامه بما
حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ما عينية تستدعي
محلا موجودا ولان الشيء ما لم يوجد لم يوجد يتوقف تحققها
على تحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن تتوقف
على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين ورد
هذا الجواب استادنا المحقق صدر الحكماء المتالهين بان الدور
في الطبيعية اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون
طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار
حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة افراد المتوالدة وذلك
لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع
النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية
لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا
معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى
واقول فيه ذلك كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها
في ضمن فرد آخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة

في عليين

وتحقق طبيعة الوجود

يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد آخر
ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجودة لنفسها في ضمن فرد آخر
فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في نفس الاعيان فاذا
وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة
اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس
الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز
اي اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان تصير معدة
لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها
محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن
تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض اخرى
ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز
ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون
متقدمة ومتاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة
ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء
من اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر
بل هي وحدة ابهامية زمانية ووحدة شخصية دهرية فكيف

يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم
ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية
لان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم
تحصل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول
بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها وفي ظرف
الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك
في الذاتي ايضا ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك
حكموا بكون الفصول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس
الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى
ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان
هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع في حكم ممكن موجود واحد في الاحتياج
الى العلة وعلى هذا يكون المراد بموجد ما مجموع الموجودات
من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد والمتوقف على الموجد
يستلزم الدور بلا خفاء قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق
آه اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث

هى فلوكان لها مبدا يلزم تقدم الشى على نفسه لا محالة لان
ذلك المبدا موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة فى
ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود وتقدمه
عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم
الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا بحسب الذات كما مر ولا
يرد عليه ما اورده المحقق الفخرى من ان لزوم تقدم الشى
على نفسه مم اذ الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه فى ضمن
فرد يتوقف على تحققه فى ضمن فرد آخر وهلم جرا ويمكن الاشتباه
ههنا ايضا بين التقدم والتاخر الزمانيين الجايزين على
الطبيعة والتقدم والتاخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد
عرفت الفرق بينهما فلا تغفل **قوله** وبذلك يثبت وجود واجب
الوجود ليس المراد ان بهذه المقدمة فقط ثبت وجود واجب
الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى بديهية هى ان الموجود من حيث
هو ممكن لا بد له من مبدا فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود
المطلق منحصرا فى فرد الممكن لزم ان يكون له مبدا وان لا
يكون له مبدا وهو اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود

المطلق

المطلق منحصرا فى فرد الممكن لزم ان يكون له مبدا ولو كان
له مبدا يلزم تقدم الشى على نفسه فلو انحصر الموجود فى الممكن
يلزم تقدم الشى على نفسه اما تقرير المقدمة الاخرى والتقرير
الذى ذكرنا اشاره بقوله كما لا يخفى بادنى تامل **قوله** يستشهدون
بالحق لا عليه اى يجعلون الحق شاهدا ودليلا على غيره ولا
يجعلون غيره شاهدا او دليلا عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل
السلوك والرياضة من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين
فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
يتوجهون بشراشرهم الى معدن الجود ومنبع الوجود اعنى
الحق تعالى وهو نور الانوار بلسان الاشراق فيتجلى لهم حقيقة
الحق تعالى ويفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك
الحقيقة مشاهدون بذلك النور الفايض عليهم ساير الحقايق
بحقايقها بدون مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فباى
وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث
انه نظر فى الوجود المطلق والوجود المطلق الذى نظرنا فيه
وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق
ما بينهما الا انه منتزع عن ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه

والوجود المعرى عن جميع القيود هو الذى
جعلوه عين ذاته تعالى

والنظر في وجه من وجوهه ادّانا الى حقيقته تعالى فكانا استشهدنا
به عليه اذ وجه الشي هو الشي بوجه فتفطن قوله وبعبارة
اخرى الخ الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة
ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر
في افراده ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد
والفرق بين العبارة الآتية والعبارة التي قبلها ان
السابقة كانت حكما على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا
مبدا والآتية حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا
وهما ايضا متلازمان والفرق بين هذه العبارة و
العبارة الآتية ان هذه تصرف في موضوع القضية وتلك
في محمولها فلا تغفل قوله مجموع الموجودات من حيث هو
آه قال المحقق الخفري هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب
لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل
المجموع على الآحادي لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي
الذي هو اعني هو موجود على حدة على ما قررناه كما سيجيء فنقول لو كان
لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدا فذلك المبدا
لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المذكور ومن حيث

كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشي
على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم
كون ذلك المبدا لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم
الشي على نفسه من هذه الجهة ايضا قوله مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا آه
قال المحقق الخفري ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فم وجميع الممكنات الموجودة بشرط
الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات
المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وانما يصح
ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم
وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات
من حيث هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود وكان
الاشارة اليه والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون
ان يقول من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة
السابقة واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث
هي اي لا بشرط شي فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط

شئ يمتنع ان يصير لاشيئا محضا والا يلزم صيرورة الوجود

عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن

لا بشرط شئ لا يمتنع ان يصير لاشيئا محضا لامحالة فلو كان

طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث

هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قايم بذاته يلزم جواز صيرورتها

لاشيئا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان

مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لاشيئا محضا بالمرة وذلك

اعني استحالة كون الشئ معدوما بالمرة معلوم بالبديهة كما

هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما

سيمهد من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز

طريان العدم عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام

بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى الاول لا يصح قياس

مجموع الممكنات على الواحد وعلى الثاني يلغو ذلك المجموع قلت

قياس المجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان

الانعدام واما جواز صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزم بعد

القياس بناء على انه لاشئ خارجا عن المجموع ليصير مجموع اياه

الانعدام

ذكر

فانعدام

فانعدامه يكون انعداما بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما

هو لمطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات

هل هي منحصرة في مجموع الممكنات ام لا فتدبر قوله وهي ان

جميع الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم

واحد اي في حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة غير

المقدمة التي قالوا ان في اثبات الواجب على احد الطريقين

الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها وهي ان

مجموع الموجودات الممكنة بأسرها من حيث انها مجموع موجود

واحد غير كل واحد واحد منها وقد ادعوا بداهتها البعض

دلي في تلك المقدمة نظر ليس ههنا موضع ذكره وقد اورد على

تلك المقدمة انها اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث

وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثية

وهكذا فيلزم من وجود الاثنين الموجودات الغير المتناهية واجيب

عنه بان الرابع الذي هو معروض وصف الثلثية اعتباري

محض ولا تحقق له في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما

حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين

لا من وجود ثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلثية هو وجود صح

اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار
كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار
مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون في الخارج بل لو صح ذلك
فانما هو في الاعتبار بايت وقد ادعوا الضرورة فيه هذا
وليعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها
مما يبتني على كلتي المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة التي
ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتامل في تلك البراهين قوله في
امكان طريان الانعدام عليها قال المحقق الفخري ان اراد
الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان
الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها
مع العلة الموجودة وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والمستند
ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية
ينتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب
لم يتحقق له موجود واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي
الى ممكن موجود وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل
اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر
هذا جواب ... بكل واحد من شقي الترديد اما الاول فبان نختار ان المراد هو الامكان الذاتي ...

لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على تقدير عدم
الواجب ممتنع اذ وجود المعلول ح وان كان واجبا مع وجود
العلة لكن وجود العلة ليس بواجب فيمكن رفعهما جميعا فاحد
انحاء العدم لا يصير ممتنعا على المعلول وهو عدمه مع عدم علته
فما لم يصر هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا
في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات ههنا كذلك فطريان
هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ممتنعا
عليها سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان عدم كل
واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح عند النظر الصحيح ولا
فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجود له و
بين ان يذهب الى غير النهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب
الذي يجمع انحاء العدم على الممكن لا يحصل الا به قوله ولا في صحة
ما قيل من ان موجد جميع الموجودات الممكنات الفرقة اه اي
جميع الممكنات من حيث هو مجموع فهذا الدليل يتوقف
كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو
مجموع موجودا واحدا عليحده ليحتاج الى موجد وكذا الدليل

بطلان الاولوية

قوله

الذى يليه فلا تغفل ولانه صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات
الصرفة اى بعض الاجزاء واما كلها فامتناع عليتها اظهر للزوم
كون الشىء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة
علىحدة يكون عين جميع الاجزاء قوله اذ بملاحظة المقدمة
المذكورة آه هذا يشعر بالخلط بين المقدمتين والمراد بالعلة
بالذات وعلى الاطلاق هى العلة التامة وظ ان العلة التامة
للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج
شىء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة قوله لا يمكن ان
يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات اى لوجوب
مجموع الممكنات من حيث هو مجموع او لوجوب شىء من الممكنات
وهذا الدليل مبنى على مقدمة اخرى ايضا غير تينك المقدمتين و
هى ان الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن
وقوع عدمه بدلا عن وجوده اولا فان امكن كان وقوع وجوده
مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن يلزم كون
الاولوية وجوبا هف وتقرير الدليل هو ان موجد الشىء يجب ان
يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود الشىء اذ الوجوب

لا يمكن

لا يمكن ان يكون عاريا من الوجوب فموجد الشىء لا يمكن ان
يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود
اصلا قوله اذ لا شىء من الممكنات مستقل بنفسه لا فى الوجود
ولا فى الايجاد آه اقول الظ ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد
الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود له وجود بذاته لم يحصل
موجود اصلا اذ الوجود ح لا يحصل الا بالاستفادة من الغير
وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيده
من الغير وهكذا الاغيار وان كانت غير متناهية لما لم يكن لشىء منها
وجود بالذات فهى فى حكم ممكن واحد فمن اين يحصل الوجود قوله
ولاثبات هذا المطلب منهج اخر اى ما مر من الادلة انما اقيمت
باعتبار النظر فى الوجود بالفعل ويمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد
امكان وقوع الوجود دون فعليته وذلك بان يق لا شك
فى انه يمكن ان يقع ممكن ما موجود فى الخارج ولولا وجود الواجب
لامتنع ذلك اذ امكان وقوع وجود ما على تقدير عدم الواجب
يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما وامكان وقوع ايجاد ما
لكونه طبيعة ما عينه يتوقف على امكان وقوع موجود ما فيلزم

[illegible]

الدور او نقول وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب ان يكون

بلا مبدا والا لزم تقدم الشيء على نفسه وو قوع طبيعة الممكن

بما هو ممكن لا بد له من مبدا فلو انحصر الموجود في الممكن الوقوع

في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول مجموع الافراد الممكنة

الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون نفسه ولا جزءه

بل يكون خارجا منه فعلى تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون

ذلك المجموع ممكن بالامكان الوقوعي وقس على هذا ساير الطرق

قال المص وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول الايجاب

هو وجوب الفعل عنه تعالى اما دائما او في وقت والاول هو مذهب

الحكماء وهو المنفي ههنا والثاني مذهب المص وبعض المتكلمين

فههنا نزاعان احدهما بين الاشعرية وبين المص وساير

المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى فعل ام لا الثاني

مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد في صحة

صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن

الارادة ومعها يرتفع النزاع بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بينهما

وبين الاشعرية وتفسير الشارح القدرة والاختيار بالصحة المذكورة

وثانيهما بين المص وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى دائما او في وقت والاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم

١

١٣

ينفي كون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة

المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي ومن

قال بوجوب الفعل عنه لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تعالى اذا وجب

اصلا سواء في ذلك القايل بوجوب الفعل عنه تعالى دائما وغيره

هذا تم اقول لفظ الايجاب يمكن ان يكون مصدر البناء الفاعل

اعني كون الفاعل موجِبا بصيغة الفاعل وكونه مصدر البناء

المفعول اعني كون الفاعل موجَبا بصيغة المفعول والموجَب

بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا بقدرته

واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل يطلق على فاعل

يجب عنه الفعل بقدرته واختياره والحكماء لما قالوا بوجوب الفعل عنه

تعالى بقدرته وارادته غير منفكة وغير زائدة عن ذاته تعالى و

عند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة والاختيار وامثال

ذلك كونها امرا زائدة على الذات منفكة عنها ايضا ولو كان

بمعنى انفكاك متعلقها وقتا ما عن الذات كالاشعري واما

منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى

على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة

١

بوجوب

المعلول ولذلك يكفرونهم في ذلك زعما منهم ان فاعليته تعالى
عند الحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم
لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب لقبح الجبر ولو اطلقوا لقبح
الجبر ايضا فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل محكوما عليه بوجوب
الفعل عنه لا كونه مضطرا بل الموجب بكسرها بمعنى انه يجب
معه تعالى عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض
لوجوب المعلول وقاهر لجميع انحاء عدمه حتى يصير موجودا فنسبة
لفظي الموجب والموجب مع ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع
ومنشأ لذلك التشنيع والا فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق
في ذلك الشارح ذهب المليون قاطبة الا ان تأثير الواجب في العالم قال م
بالقدرة والاختيار اعلم انه اذا صدر منا فعل اختياري فلا بد
هناك من مبادي اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة
وهذه صفات قائمة بذواتنا زائدة عليها وقد ينفك بعضها
عن بعض ويستحيل صدور الافعال الاختيارية عنا بفقد
كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك

المبادي

المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو
فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص
دائما لكان صدوره عنه دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك
الفعل اختياريا ولا في كون ذلك المختار قادرا ومختارا اذا عرفت
عين ذلك فاعلم ان صفاته تعالى لما كانت عين ذاته فمبادي
الافعال الاختيارية فيه تعالى من العلم والمشية والارادة والقدرة
تكون حاصلة له تعالى دائما فلو دام عنه تعالى صدور الفعل بسبب
دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته
تعالى فالقول بكون تأثيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا
بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بذلك والايجاب المقابل بل
لهذا الاختيار مما لم يقل به احد نعم الايجاب الذي قال به الحكماء
هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير واما صحة الصدور والترك
فان اريد بالنظر الى ذاته تعالى فقط من دون انضمام تلك
المبادي فالقول بها ايضا غير مختص بالمليين وان اريد مع
انضمام تلك المبادي فالقول بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة
والمتكلمون ايضا قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما

هو في دوام الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير وبين الاشعرية
والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين المعتزلة
والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا غير قوله اي بمعنى انه ليس
شيء منهما لازما لذاته يعني ان صحة الفعل والترك التي فسر
الاختيار بها ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم
لانفكاك الفعل عنه تعالى ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى
مختصا بالمليين والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل لا يختص القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون
بها وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تعليل
لحمل الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء
في تفسير القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى
مساوق للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الانفكاك
بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين
الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا حكم بان النزاع بين
الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه وانما خص
المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع صحة

الارادة

الارادة ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب في هذا الكتاب آه
تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك
التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب
قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا
قائلين بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر
عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على
الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه
الصحة هو بمعنى الانفكاك فلا تخطئة هكذا ينبغي ان يفهم
هذه الحاشية وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى
الصحة ههنا ليس الامكان بدون الا علاوة في اكثر النسخ واما
على تقدير وجود الا بعد ليس على ما في بعض النسخ يكون الا ابتداء
اشارة الى المقام تفسير القدرة وقوله فان للفلاسفة آه
تعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة
القائلين بالايجاب قائلين بهاتين العبارتين بحسب المعنى
انما يمكن على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون
في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي بقوله بمعنى ان

امتناع م
لعنه
الملازمتين م

ليس شيء منها لازما لذاته آه لم يتحقق هذه العبارة بالمليين
وح فالخطبة بحالها فانه لما كان عبارة الصحة مشتركة بين
الفلاسفة والمليين وان كانت عند كل منهما بمعنى آخر كان
المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك لا ان يفسر
الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابلة الاختيار
بدون التفسير وتعيين معنى المراد فان الوهم يذهب ح الى
ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور ويكون
الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان
الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى بقرينة المقابلة
~~ح ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى~~ فافهم
قوله فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكورة
آه يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه تعالى
مع ضم العلم والاراده متفق عليه بين المصـ ومن يحذو حذوه
وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تعالى بدون ضم العلم والاراده
عدمه متفق عليه بينهما ايضا فنفي الايجاب ههنا لا يليق لهذه
المعنى بل ينبغي ان يفسر بتعلق علمه وارادته تعالى في الازل

بايجاد العالم فيه فح يتحقق النزاع بين المصـ والحكيم لكنه
ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوث
العالم انتفى قدمه الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا بالضرورة
فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا الاستدلال
انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري
فلا تغفل قوله اذ على تقدير هذا الاجزاء لقائل ان يعارض
آه يعني لما كان المصـ قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء
فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه على امتناع
الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه
اجراء هذا الدليل ولا يعارض عليه واما قول المحقق الخضري
ان المعارضة منه فعد من المصـ اذ له ان يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المعنى
للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل
مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا والاثر حادثا
فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون
مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه

لا يمنع

ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذى يقول به الحكيم
ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل بالجدوث
لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا
للمانع والحاصل انه لا فرق فى ورود هذا المنع بين ان
يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المختار كما لا
يخفى وايضا لو صح ما قال لكان اجراء هذا الدليل من قبل المعتز
الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل
التعاقبى وهو ليس بمسلم عندهم قوله فكيف يصح استعماله
فى مطلوبهم آه اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله
فى مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله من
قبل الاشعرى ايضا برهانيا لتجويزه المرجح بلا مرجح وان اراد
انه يصح استعمال المعتزلة والمصـ له الزاميا فليس كذلك لان
هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل فى الشروط المتعاقبة
لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق
ان هذا الدليل على التقدير الذى ذكره الشارح لا يصح اجراؤه
اصلا لا من قبل الاشعرى ولا من قبل المصـ لا برهانيا لابتنائه

الاشعرى الزاميا ولا يصح استعماله

على التوقف على شرط حادث وهو غير تام عند المتكلمين واما
عند الاشعرى فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان
المرجح عندهم اما علم الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاميا
لابتنائه على استحالة جميع اقسام التسلسل وهو غير تام عند الحكماء
ثم يمكن اجراؤه الزاميا على تقدير آخر على تقدير حدوث الفعل
المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق
والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا
لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعل تعالى فهو من حيث
انه داخل فى الفعل المطلق متاخر ومن حيث انه شرط
لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه على نفسه
قوله بخلاف الاشعرى ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وهو انه لو كان تاثيره تعالى فى الحادث يحتاج الى
مرجح غير الارادة يلزم قدم العالم او التسلسل فى الحوادث وكلاهما
محالان ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفى الايجاب اصلا لا برهانيا
ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جايزا عند
الاشعرى فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف

[illegible]

على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث
غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله اى قدم الفعل المطلق
قال المحقق الخفري لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم
قدم فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة
قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار
باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين
بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة
وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان
على تقرير الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير آخر
على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرناه بل يصير الدعوى
ح بديهية كما زعم المحشي رح فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم
المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير الشارح
تاما بل يجعل المدعى بحيث يستغنى عن البرهان فافهم و ايضا
الايجاب بهذا المعنى اعنى الذي في الشارح كلامه عليه لا يستلزم
قدم الفعل الا اذا كان الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل
جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضرورى وهي مستندة

كل م

مرجحا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون
بكون الفاعل موجبا بذاته م

عندهم

عندهم اليه تعالى بشروط ومعدات مخصصة لوجود كل منها بزمانه
المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل
المطلق وما ذكره من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض
انما لو يلزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته بالنسبة
الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك قوله ذلك التوقف
مع كون لزومه آه ذلك التوقف آه ذلك التوقف مبتدا
خبره قوله يستلزم لتقدم الشيء على نفسه وقوله وامكان استلزامه
المحال الجرو معطوف على محاليته هذا الحدوث وقد يوجد العطف
في بعض النسخ عند قوله لمحاليته هذا الحدوث عطفا على معنى
قوله كما مرت الاشارة اليه ويكون سندا آخر للمنع وح يكون
قوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى ما ذكر سابقا من ان
حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند المص وبعض المتكلمين
فكانه قال كون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق
ثم كما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور مح والمحال جاز ان يستلزم المحال انما حكمتم بتوقف
الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف او الترجيح بلا مرجح فاذا

ح لزوم

قوله المحال م

اى م

كان هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا آخر واما على تقدير
عدم العاطف على ما اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اشارة
الى قوله قبيل هذه الحاشية اى قدم الفعل المطلق بمعنى قد مرت
الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لمحالية
سند للمنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع مسندا
بسندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف
مستلزما التوقف الشيء على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل
المطلق في القول السابق ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي
هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق ههنا منفي
والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد
العموم وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا
لزم ان يكون فعل ما قديما يكون كل فعل حادثا واذا كان كل
فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على
شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب ان
يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون مقدما عليه
فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا حل الى شبهة

والاراد ان لم يكن بعضا بما تمام

[illegible]

وقال

وقال المحقق النحرير محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث
الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال بلا شبهة
وكون المحال مستلزما لما هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط محال اقول
لعل المحقق جعل قول المحشي لمحاليته ذلك التوقف على ما ذهب
اليه بعض الاعاظم وجعل قوله وامكان مبتدأ الخ خبره مستلزم
وحاصله الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث
موقوف على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث
في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات
حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل
المطلق فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد غير
الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو
الفعل المطلق الذي هو مح على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
لحدوثه فرضنا فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاول
ومعنى الجملة الثانية دفع دخل على ما ذكر يعني لو قيل حدوث الفعل
المطلق وان كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه صح تعليه توقفه

معنى الايجاب

على الشرط لجواز استلزام الحج الحج قلنا ح يلزم تقدم الشيء على نفسه
لا التسلسل على ما هو مدعى الشارح ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت
ان المقصود انه لو كان فردا من العالم حادثا لتوقف على امر
حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث
الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع
ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال الحج ههنا هو كون فرد
من العالم متقدما على الآخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول و
انت قد عرفت ما فيه فلا تغفل قوله لا حاجة الى التقييد اه
اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه
تعالى مع ضم العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد و
لهذا احتاج المحشي في نفيه الى هذا الاستدلال فظاهر ان
الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان
الفاعل المستجمع لشرائط التأثير موجب تام وبدونه موجب
غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان
الفاعل مستقلا في الايجاد تاما في اقتضاء وجوده وح ففرض
حدوثه لعله انما هو فرض التخلف من الموجب التام وهو محال

بالضرورة

19

بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن
الفاعل ليس تخلفا من الموجب التام فليس بمحال وح يحتاج
الى هذا التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه
تعالى وقدرته بايجاد العالم في الازل فلا يتصور كونه تاما
وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي ان كان ايرادا على الشارح
كما هو الظ فهو غير وارد عليه بناء على ما بنى كلامه عليه وان كان
تحقيقا للمقام فلا جدوى له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى
الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا فالاستدلال على هذا
التقدير مستدرك فضلا عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام
وايضا التخلف عن الموجب بالمعنى الاعم بالمعنى الثاني لا يتضح
بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فتامل قوله
قلت لا توضيح فيه اه قال المحقق الخزري فيه بحث اذ المتبادر من
الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى
شرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة
اذا كان غير ذات الفاعل يصدق ان ذاته كافية من غير حاجة
الى اعتبار امر زائد فيلزم الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر

الموجب التام

عس ل

لا يصح ل

من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والاخر عند المص ان الموجب المعتبر
عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المص والحكم
واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما
معتبرا عند المص والاخر معتبرا عند الحكماء ثم ليس الموجب التام
مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب بالمعنى الاول المعتبر
عند المص ايضا وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط فان
الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور كونه تاما وغير تام كما عرفت
فتامل قوله وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان
محالا اه قال المحقق الخفري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح
صحيح بل هو منع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدمه
بين وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا اه تنبيه كما اشار اليه هذا
الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب تم لا حاجة الا التنبيه
انتهى اقول غرض المحشي ليس الا بيان فساد هذا التنبيه وانه لا
يصلح للتشبيه لا غير فتدبر قوله وايضا ذلك اه يعني لما كان
المفروض حدوث الاثر مط على تقدير الايجاب في الازل
فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا اذ الشرط وان كانت

غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق
عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق
حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان بالنوع بل
ذلك مما لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير
التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم الحلف وذلك
غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس
على فرض الايجاب في الاول بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل قال
الشارح متعاقبة او مجتمعة اقول اراد بالاول المعدات وبالثاني
الشروط واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول المحقق الخفري
في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب
شرط سواء بقي الاول او لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في
اطلاق الشرط تجوز وبالجملة ظاهر معنى الاجتماع يدل صريحا على
ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك غلط اذ الحادث
يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف
والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عنه بالزمان
يجب ان يكون ذلك الامر معدا له فينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون

معه او الى معد حادث قبله ولا يجوز
ان يحتاج الى شرط حادث حو
علیه

شرطا له وباقيا معه والتر فى ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث المعلول ليكون ما بعدامه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف فتفطن قوله لا يخفى عليك انه يلزم آه قال المحقق هذا اذا كان الاجتماع فى الازل وللاجتماع احتمال آخر نبهنا عليه اشارة الا ما نقلنا عنه قبل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع فى الازل صحيحا وهو باطل اذ الكلام فى الشروط الحادثة وكلام المحشى لا يتوقف على الاجتماع فى الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف المعلول فقط بل تخلف المعلول والشروط الحادثة معه فتامل قوله العمدة فى حدوث العالم آه يعنى ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلى بل الثابت انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث الذين هما العمدة فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اى كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة فى الايجاد بين الله وبين ساير ما سواه غير معقول اى غير ثابت

سابقا عليه بالزمان بحيث ان يعدم عند حدوث المعلول

نبهناك عليه اقول قوله

بالدليل

بالدليل

بالدليل العقلى وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلى اذا كان منفيا للاجماع والحديث فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز العقل وقد يقال اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى والايجاد ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة فى يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء ايضا يكون افعاله مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على الكاذب بان بمجرد المشاهدة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب وفى هذا تامل قوله وايضا الدليل العقلى قائم آه اقول لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما ولا مجردا نعم ما لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار باعتبار لا انه لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفايض من علته ايضا وما نقل عن بهمنيار لا يدل على ذلك كيف والحكماء كلهم قائلون بالوسايط مع انهم مصرحون بان لا موثر

وما يقال لو امر فيه الامر... لا مدخل على عدم العقل بالمراد به الدليل العقلى

ذاته

اثبات الواجب بالشرع

لاموثر الا الله

في الوجود الا الله بمعنى كلامهم ان الايجاد بالحقيقة ليس الا
من الله تعالى وما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير من
الجهة المستندة اليه تعالى الا من جهة ذات ذلك الغير والحاصل
ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوه ولو بحسب الذات
فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له
من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي
هي له من المبدأ الا من الجهة التي له هي من ذاته فان من ماله من ذاته
ليس الا العدم والقوة لا موثر في الوجود والفعلية واين هذا مما قصد
فلو صدر عنه من هذه الجهة شيء يلزم كون العدم والقوه صح
المحشي ان هذا الدليل لا يحقق بامتناع صدور الجواهر والاعراض
المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمهما والاعراض المقارنة ايضا
كما لا يخفى وايضا مدلول كلام التحصيل ان ما فيه معنى ما بالقوة
لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة
في الايجاد وايضا يرد عليه ما اورده المحقق الخفري من انه ان
اراد بالمعنى في قوله وما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع
سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه
ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان

التي

الذاتي

الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن اليه
واما الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة
في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل انتهى وقد دقق واجاب عن هذا خاتم
الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق بين قولنا معنى ما بالقوة على
التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول
هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفه كالا بالقوة
وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها
حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة
كلاهما داخلتين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات
والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا
بالقوة ومراد المستدل هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا
اليه اولا من ان يكون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد
شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده
الفايض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن
مستقلا في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان

معنا الملازمة مستند الى انه ليس للعدم
الذي ينتزع العقل ذات الممكن

دقق له

اي انه مع ارادة مفوضة اليها
مستندة الى ذاتها م

بقي معنى قول المص والواسطة غير معقولة هو ان استناد صدور
العالم الحادث الى الواسطة القديمة بالاستقلال اذ لو
لم يكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى
الواجب الموجب بالفرض استحال صدور الحادث عنها لا تحمه وتبعض
والاستقلال ثابت لغير الممكن باطل غير معقول وظني ان هذا
التوجيه وجيه ويمكن بعيدا ان يكون هذا هو مراد المحشي رحمه الله
فتامل وقد يوجه قول المص بتوجيهات منها انه رد لما قد يتوهم
ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب
هو ما نعلمه من الطبايع وهو منفي عنه تعالى لا محاله والمراد بالاختيار
هو ما نعلمه من الحيوان مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى لكون اختيار
الحيوان ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب
الذي نفهمه وبين المختار الذي نفهمه فاشار المص الى انه لا معنى للواسطة
بين الموجب والمختار لما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره
واجبا او ممكنا الا ترى ان ساير صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم
ثبوت الواسطة فكذلك الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام هو انه
لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار.

اذ المختار م

فكذلك

اذا

اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر
وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار اولا
وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة
الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانها
ح لا يكون مستندة الى غير الذات بل الى الذات لا بالقدرة
بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة
القدرة وقادرا في البعض وهو غيرها من الصفات والافعال
فلزم الواسطة والتزموها وهو غير معقول لما سيجيء من ان صفاته
تعالى عين ذاته **قوله** فان قيل اذا كان الارادة والعلم اه فان قلت
هذا الاعتراض لا يتحقق بما اذا كان العلم والارادة غير زائدتين
اذ على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايضا
يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد لازما للارادة لكونها
قديمة لازمة للذات قلت القايل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم
المراد هو لا يقول بالايجاب اصلا بل للمريد عنده ان يختار اي طرف شاء
من مقدوريه اراد في اي وقت شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة
للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة فتامل **قوله** الشارح هذا

والارادة م

مراده بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت لا في وقت آخر

لم يكن الامكان الا الامكان الذاتي لان
بالنظر الى ذاته لم يكن لم يوجد

ما يتوهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول يمكن ان يتوهم
وح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون
ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب
باعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة وحدها
سواء كان الفعل قديما او حادثا والحاصل ان القول بالايجاب
لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائما اولا وانما
القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يكون للمتكلمين وهو صحة الفعل
والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء
كان دائما اولا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت
وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك
ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك
الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله
لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت لا يمكن ان يكون
فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت
فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز
ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل

وجوب الفعل بعد استجماع الارادة

مراده

مختار

لا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الا الى حدوث الاثر وقدمه

مختار ولو كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار
الا طائل سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا
ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ ذلك فان قلت
فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة كما ذكره المص
قلت نعم امكانا ووقوعيا والاشعري يقول بامكان تركه في ذلك
الوقت امكانا وقوعيا فتأمل قوله لقائل ان يقول هذا الايراد
بعينه هو الذي ذكره آنفا بقوله فان قيل اذا كان العلم والارادة
بالاصلح غير زائدين آه فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تع
آه وقد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة بل منشاؤه
هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة اولا مع فرض وجوب
الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم يكن قائلا بوجوب الاثر
لم يرد عليه ذلك وما اجاب عن السؤال المذكور وسيذكره في آخر
هذه الحاشية ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل قوله فالاليق آه
اشارة الى هذا وانه كان ينبغي للشارح ايراد ما يدفع هذا الاشكال
وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فينبغي طرحه خلف قاف فتأمل قوله قلت
تخلف المعلول عن العلة آه اي بحيث يكون زمان العلة منفصلا

لانه في امكان تركه في ذلك الوقت
مع قطع النظر عن الارادة م

قوله م

زائدة م

بزمان المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لم لا يمكن ان يصير علة للحادث

الزماني بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث

فقط بل لابد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث

بما هو علة لم والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان قبل زمانه

فالعلة التامة للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان

ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت

المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان

وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما

يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول

بحسب الزمان قلت هذا شان العلة المفيدة لاصل الوجود او البقاء

لا شان علة الحدوث والعلة المذكورة انما هو معد لابتداء الافادة

لا لاصل الافادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء

الافادة الوجود يجب تقدمها على المعلول فهي متقدم على اول زمان

وجود المعلول من حيث هي محدثة ويبقى معه في الزمان من حيث

هي مبقية فان قلت العلة المعدة لعدمها مدخل في وجود المعلول

وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت هي بالوجود وعدمه

مبقيه

كلبي

٢٥

المعد

كلتيهما مدخليته في وجود المعلول فالعلة مع وجود المعلول سابق

على المعلول ومع عدمه مقارن له فافهم قوله فان التمكن على [illegible]

الفعل وتركه الخ رد هذا السند المحقق الفخر بانه لا ينافي الايجاب

الذي زعمه الحكماء واسنده بان التمكن من الفعل والترك ليس

في حال واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من

الفعل ثابت في الحال والترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار

الشق الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود والتمكن

من الترك يكون متقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجوب في الحال

اقول قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي

التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا

للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل

على ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين

انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث

لا يتمكن عن امساك نفسه عنه نقص في حقه فيجب تنزيهه تعالى

عنه فالقدرة التي تلائم غرضهم هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل من

الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري [illegible]

واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه المفسدة اشد من مفسدة الايجاب المنفى اذ هي عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفى المقدور وهذه عن كلا طرفيه فتدبر **قوله** وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من آه لا يخفى ان جواب المصنف ضبط على كل من شقى الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الآخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كان قدرة على الوجود نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كان قدرة على العدم نختار انها متحققة حال الوجود ولكنها عبارة عن التمكن عن العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لانه حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر فيعود السؤال على التقدير بين قال المحقق الطوسي يعود السؤال على التقديرين ثم اذ لنا ان نختار

جواب

قوله

٢٦

وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة اقول قد عرفت ما فيه فالحق في الجواب ما ذكره المحشى سابقا وما اورده المحقق الطوسي هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء ليس بمفسدة اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور **قوله** فذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة آه يمكن ان يقال بناء مذهب الاشعري على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى ولا تاثير لغير الله تعالى فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعالى يخلق في الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشعري ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا على ما زعمه المحشى **قوله** فانه ان اريد بالقدرة القدرة التي

٤

هو مبدأ التأثير الى آخر الترديدات اقول جميع هذه الشقوق الله
انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى
مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتأثير
قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتأثير
اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت قال الشارح بعد ان
عموم علة القدرة آه اى المقدورية لا القادرية فان الامكان علة
الاولى لا الثانية فعموم العلة اى الامكان يدل على عموم المقدورية
اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اى القادرية ثانيا وبالعرض لان
عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر قال الشارح اى
قدرة الله تعالى فى آه قال المحقق الفخري وهذا اصل عظيم خالف
فيه كثيرون الا قوله واثبات عموم قدرته يبطل المذاهب المذكورة
اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على
جميع الممكنات على التحقيق بل ارادوا باجمعهم تنزيهه تعالى
وتقدسه فمنعوا صدور ما يحيله العقل على زعمهم عنه تعالى كصدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور الشر
عند الثنوية وصدور القبيح عند النظام وقس على هذا المعنى ان صدور مطلقا م

تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته التامة لكن بالنظر وحدته
الى وحدته الحقيقية او حكمته وارادته ومشيته يمتنع ان يصدر عنه
تعالى شيء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون
اصل القدرة لا عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي
يقول به الحكماء لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد
اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المفضول والايجاب
بالارادة لو كان ينفي القدرة للزم مثل ذلك على الملّيين وساير
المعتزلة ايضا والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك
كما عرفت غير مرة فتدبر قوله كل ما له امكان الصدور عن الغير له
امكان الصدور عن الواجب تقرير هذا الدليل على محاذاة ما ذكره
ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل
ما كان له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير
مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما
له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب
بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاغيار
الى الواجب فثبت قدرته فينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب

منع ان كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا م

بالارادة مطلقا ويكون اختياره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مطلقا بالضرورة لامكان الصدور عن الواجب بالارادة
لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه على قياسين لمكان
قوله بالارادة اذ لولم تعتبره في الاوسط يلزم الغاؤه او عدم
تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ماله امكان الصدور
عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا متعلقا
بقدرته تعالى فتامل قال المحقق الفخري لاحد ان يمنع هذه
الكلية مستندا بقول المنجم والقول المنسوب الى النظام اقول اذا
اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
فلا يرد قول المنجم وقول كل من يقول بتاثير ما لغير الواجب تعالى
اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب
واما القبيح والشر فمقدوره بالعرض لا بالذات كما سيجي قوله
~~لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له~~ قال قوله في صورة
الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء على
ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثر القادر بل اثرا مطلقا
لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال ذلك بسبق العدم

لمجر

يمكن اختياره
وكل ما له امكان الصدور عن
الغير فله م

٢٨

تجب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق فالاولى ان يقال
لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا
او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى
المؤثر القادر في الجملة فتدبر قال المحقق الفخري من جوز ان
يكون لبعض المقدورات مخصوصة بالنسبة الى بعض القادرين
له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا له بلا واسطة
مستندا بما ذكر وان اريد به ان مقدور المقدور للشيء مقدور له
اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فمسلم ولا يثبت شمول قدرته
لجميع المقدورات بلا واسطة اولا لكن الظاهر ان المدعى شموله
لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان
من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط
انما هي ادوات وآلات واسباب ووسائل الى بعض الافعال
بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض فمن اراد ان
يفعل فعلا له اسباب وادوات فلا بد ان يحصل تلك الاسباب
اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس حينئذ لاحد ان يقول
ان ذلك الفعل ليس مقدورا لذلك الفاعل لتوقفه على تلك

قوله لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له م

خصوصية

وهو المدعى نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته
~~[illegible]~~ لجميع المقدورات مطلقا
بلا واسطة اقول بل الظاهر ان المدعى شمول قدرته لجميع المقدورات صح

والاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له لصح ذلك
لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل بفعله تعالى فاذا فعل الله
تعالى فعلا باسباب مخلوقة له تعالى لم يقدح ذلك في كون ذلك
الفعل مقدورا له تعالى وظاهر ان معنى كون حركات العباد مثلا
مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور تلك الحركات من الله
تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك
قريب مباشر للتحريك ومسافة يقع فيها تلك الحركة واعضاء
وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال
ذلك والحق ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق لها
اسباب وادوات يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط
من ضروريات تاثير الله تعالى وتقدسه والحكماء القائلون بالوسائط
في الايجاب كالجواهر المجردة والعقل الفعال والنفوس المدبرة
قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة الى الكليات العالم الاسباب
الجزئية بالنسبة الجزئية الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم
موجود ولا في بقعة الامكان ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة
هكذا ينبغي ان يعلم فالحق ان هذا النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع

كذلك م

الا ان الاشعري الذي لا يقول بالعقل والتسبب الا كي اصلا لغيره
قوله المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى
بافعال العباد قال المحقق الفخري محصل السند ان خلق الاجسام
مقدور لكونه مقدورا للباري تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد بل
مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو
خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى ان المعتزلة
لم ينفوا ذلك **قوله** هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن اه
هكذا في النسخ التي وقعت الينا يعني كون استعداد المادة شرطا لحدوث
الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة
الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشا لم يفعل الا ان المشبهة عندهم لا يتعلق بما لم يستعد المادة
لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا
عنه تعالى لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا هذا لا يوجب تجويز
صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق الفخري عليه
بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن
نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود الشارح

ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد
وليس بعض الشيء من السند المذكور ان
افعال العباد لها خصوصية بالنسبة اليه
العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى م

المشية

لانه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب قف الشارح اعظمها
الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون
ان النور والظلمة ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا
بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما
في القدم والازلية واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل و
الاحساس والابدان والارواح من ذلك المانوية اصحاب مانى
بن مانى الحكيم الذى قد ظهر في زمان شابور بن اردشير قتله
بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام اخذ دينا
بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول
بنبوة موسى ع حكى محمد بن هارون المعروف بابي عيسى الوراق
وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم مانى
زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور
والاخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود شيء
لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قديمين حساسين دراكين
سميعين بصيرين ومنهم ايضا الديصانية اصحاب ديصان اثبتوا
اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام

يفعل

يفعل الشر طبعا واضطرارا قوله ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان
يوجد الشر اه اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وكل ما هو وجود
محض ولا عدم فيه بوجه فلا شر فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا
انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان
الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل منه العدم
فلو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم
وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع الى الوجود والشر
الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا في الخير والشر
الحقيقيين واما الاضافيين فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي
كوجود النار في الثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع
وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شر اضافي بالنسبة
الى ما هو شر له فالشرور الذاتية اعني الاعدام بما هي اعدام يستحيل
ان يحصل من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها عدم
الوصف فلا يستدعي مبدءا مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية
وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث
كونها شرورا فهي من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدء

بوجه

موجودة لا من حيث كونها

الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شي
واحد خيرا او شريرا ولا يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات
وهو محال بل بالعرض وهو المستحيل في قوله الاشياء على خمسة
احتمالات لا شبهة في ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ وجوده
خير محض ولا في وجود القسم الثاني اه اذ واجب الوجود هو عين
الوجود وهو خير محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومنافاة الشر مع
العدم ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة فليسا
بموجودين والقسم الرابع موجود اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة
الى الخير الذي فيه وترك الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغي
وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور واما على التحقيق الذي ذكرناه
فالشر واقع في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات قوله يمكن الزامهم
بان تعالى مبدا الاشياء اه اقول هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها
ان الله تعالى صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصير مبدا الشر
سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف
يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه
واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور

الخير

وجه للقول بالنور والظلمة من حكماء الفرس — حديث في مدح حكماء الفارس

٣٢

الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لامتنع صدوره
عمن هو محض الخير وخير الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس
شرا بل هو خير لما عرفت من الوجه في دفع الشبهة على ما حققناه
قال الشر وكانهم ارادوا معنى آخر قال شيخ الاشراق في حكمة
الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما رد
عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم
فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة
التي كانت طريقة حكماء الفرس وفرشاد وبوزرجمهر ومن قبلهم
وقال العلامة في شرحه اي الرموز يبتني قاعدة اهل الاشراق
وهم علماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة
لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب
والظلمة قائمة مقام الوجود الممكن لان المبدا الاول اثنان احدهما
نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن حكماء الفارس
الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله
وسلم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس
ثم قال الشارح وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست

قاعدة الشرق القول بالاصلين

فاعلم ان كفر المجوس القائلين بالنور والظلمة وانهما مبدأان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدأين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه الى هذا المعنى اشارة بقوله عم القدرية مجوس هذه الامة ولا الى ما ذكر في اي وليست

قاعدة

ايضا الحاد ما في البابلي الذي كان يفرانى الدين مجوس الطين واليه ينسب الثنوية القائلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق وتعديه لتجاوزه عن الواحد الحقيقي وتعديه الى الثنوية الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله كقواعد بعض ~~المشركين من~~ المليين وغيرهم انتهى

المشركين من المليين و

اقول يمكن تاويل قول الثنوية والمجوس القائلين بالمبدأين الفاعلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل من المبدأين موجودا ومؤثرا في الوجود

لكنه

لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الموجودات وهو الواجب تعالى والاخرى عدمي منشأ للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان على التجوز كما يقال علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجود الواجبي واهرمن اسما للامكان وهذا تاويل لطيف لو لم يكن اقرب من تاويل كلام حكماء الفرس فليس بابعد منه كما لا يخفى قوله قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس الشر آه اي شر اشد مفسدة من ايجاد موجود يكون منبع الشرور ابد الاباد وعلى التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا قوله اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف ويكون الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجاده وعلى ما قاله الشارح يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الخفري وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر قوله المصنف اعلى الله مقامه والاحكام والتجرد آه اقول اراد اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث دلايل واحد منها لاثبات علمه بذاته

ان يتق انه تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكلما هو كذلك
فهو عالم بذاته وبافعاله لما مر او يتق انه مجرد قايم بذاته وموجود
لذاته فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكل ما هو كذلك
فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل
واحد من هذه الدلايل الثلث اشارة الى دليل عام
لعلمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يتق انه تعالى فاعل للافعال
المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله
فاذا علم افعاله ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه
يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق
العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم
بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته ومن امكن
ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لما امكن
ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا يتق ايض في دليل الاستناد
فانه اذا استند كل شيء اليه ومن جملة الاشيا المتقنة المحكمة
فهو عالم بها وسياق الدليل الى اخره واما في دليل التجرد
فيتق انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم

وكل شيء غيره م

علم م

من العلم

قوله وفي المحقق كونه غير محتاج الى ما سواه مع ان المرتبط بغيره موجود لغيره كالصورة بالنسبة الى المادة والوصف الى الموضوع والمرتبط بالمحل موجود له وغير المرتبط لما كان وجوده لنفسه كان عالما بنفسه ويتحقق في ذلك كلام الحق وفيه انه
عدم ... ... معلول ... ... والقوة ان ... ... العلم موجود ... العلوم ... ...
... وجود المجرد لنفسه ليس الا كون وجوده لغيره لا ان بينه وبين نفسه علاقة والقوم لا ... وجود ... فالمرتبط بالغير
... ... وجوده لغيره كان ... ... ما سواه
لانه ... ... الجود ... ...
... ذلك معنى ارتباط العلم بالتجرد ٥ ... ١

٣٤

من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما حملناها على هذا
التقرير اشارة الى دلايل عامة لان الدلايل الثلثة لاحتياج كل منها
الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم
له تعالى بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرناه في تقرير الدليل
المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر
آخر زايد عليها ومما ذكرناه في تقرير الثاني من الدليلين
المركبين لاثبات علمه تعالى مطلق للاخ كيفية علمه تعالى
بما سواه ايض على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات
الاشيا عنده وسياتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله
تعالى بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته كما قررنا من انه
من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن
ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته غير محتاج الى الارتباط
بالغير اي بالمهية وبالصفة الزايدة كما ذهب اليه الحكما او المحققون
من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله عن المهية والاعراض
الاين والكيف فان المجسمة ينسبون له تعالى الى الاين والصفاتية
القايلون بزيادة صفاته تعالى على ذاته ينسبون له تعالى الى الكيف

الغير هي ان علمه بذاته م

قوله ثم

قوله م

واثنان منها لاثبات علمه بما سواه وتركيب انضمام دليل المثبت
لعلمه بذاته الى كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه لئلا
لاثبات علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانه لهذه النكتة
اورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين اما تقرير
الدليل المثبت لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاولى
ان واجب الوجود مجرد وغاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون
الشيء قائما بذاته غير متعلق الهوية والوجود بمادة او موضوع
وبالجملة بشيء يقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق
بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية
والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائبة
فهو لا ينفك ذاته عن ذاته وهذا ضروري الثالث ان العلم هو
حضور المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد الموجود بالفعل القائم
بذاته وانكشافه لديه وهذا ايضا ظاهر اذا لاحظت هذه المقدمات
ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قائما
بذاته وموجودا لذاته وحاضرا عند ذاته غير غائب عن ذاته و
منكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم لذاته وذلك العلم انما هو عين

امر ٤ ر

ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر آخر غير ذاته فذاته عقل وعاقل
ومعقول وهو المطلوب واما الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سواه
فتقرير الاول منهما اعني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الشارح
واما الثاني منهما اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه
فاقول في تقريره لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى
وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه غير متعلق
بشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء
لكونه معلولة له تعالى موجودة له حاضرة عنده غير غائبة عنده
لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة
اشد من حصول الصورة له كما صرح به المحقق قدس سره في
شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم
موجودا الامر قائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته غير غائب عنه كما عرفت
فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة
في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دليل آخر دال على علمه تعالى بذاته
كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي رحمه الله بل هو مستقل في اثبات
المطلوب واما تركيب الدليلين على علمه تعالى مطلقا فتقريرهما

عن موجود لسبق ما سواه

علم م

ان يق انه تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكلما هو كذلك
فهو عالم بذاته وما بفعاله لما مر او يق انه مجرد قايم بذاته وموجود
لذاته فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكلما هو كذلك
فهو عالم بذاته وبماسواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل
واحد من هذه الدلايل الثلث اشارة الى دليل عام
لعلمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يق انه تعالى فاعل للافعال
المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله
فاذا علم افعاله ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه
يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق
العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم
بذاته اذ علم الشئ بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته ومن امكن
ان يحضر ذاته عنده فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لم يمكن
ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا يق ايضا في دليل الاستناد
فانه اذا استند كل شئ اليه ومن جملة الاشيا المتقنة المحكمة
فهو عالم بها وسياق الدليل الى اخره واما في دليل التجرد
فيق انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم

وكل شئ غيره م

علم م

من العلم

قوله وعلى المعنى لكونه غير محتاج اه ما ... [illegible] ... والوصل الى الموضوع
والمربط بالمحل موجود له ... كلام المحشي وفيه انه
... [illegible] ...
... [illegible] ...
... [illegible] ...
لانه ... [illegible] ... موجود است ... [illegible]
وحاصل ذلك معنى ارتباط العلم بالتجرد ه ملا ... [illegible]

٣٤

من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما حملناها على هذا
التقرير اشارة الى ان الدلايل عامة لا ان الدلايل تامة لاحتياج كل منها
الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا انبات اصل العلم
له تعالى بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرناه في تقرير الدليل
المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر
آخر زايد عليها ومما ذكرناه في تقرير الثاني من الدليلين
المركبين لاثبات علمه تعالى مطلق لا كيفية علمه تعالى
بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذات
الاشياء عنده وسياتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله
تعالى بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته كما قررنا من انه
من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله
ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته غير محتاج الى الارتباط
بالغير اي بالمهية وبالصفة الزايدة كما ذهب اليه الحكماء والمحققون
من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله عن المهية والاعراض
الاين والكيف فان المجسمة ينسبونه تعالى الى الاين والصفاتية
القائلون بزيادة صفاته تعالى على ذاته ينسبونه تعالى الى الكيف

الضمير في ان علمه بذاته م

قوله ثم م

قوله م

قوله اى احكام الواجب آه عرضه ان الاحكام عبارة عن امور وجودى وعدمى ولفظ متعلق بالاول والمراد ما الاعم منه

فان الصفات يصح يكون اعراضا من مقولة الكيف
قائمة بذاته تعالى عن ذلك فاما ساير مقولات العرض
ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب وهم فيما بلغنا الى اثباتها
اليه تعالى اللهم الا مقولة الجدة فى بعض اقاويل الحنابلة
علماء بنقل واما الاضافة فلم يتحاش احد عن عروضها
له تعالى واما متى فلم يتحاش ايضا عنها اكثر الناس
لكن التحقيق يوجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا

قوله

وفى هذا الدليل سر وهذا على طريقة المحشى هو الاشارة
الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بما فى له اجمالا كما سيجئ
فى كلام الشريف وتلويح غير مرة **قوله** وعلى هذا يمكن حمل
قوله والاخير عام اى على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات
بعد الضم يعنى لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على
اثبات اصل علمه تعالى بل يكون دليلا على شمول علمه ايضا
لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا الكلام منه رح اشارة
الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما مما لا وجه له فانه
لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شىء آخر اعنى كونه عالما بذاته

لا انه واسطة اليه وعندى ان التحرير
لوجوب التجرد غير معول متى القم
اليه دل على علمه بجميع الموجودات
على تفصيلها من دون توسط علمه بذاته
وسيجئ تحقيق ذلك م

واذا احتاج الى ضم شىء آخر ليصير عاما كان الدليلان
الاولان ايضا كذلك كما عرفت فينبغى ان يجعل هذا
اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين
لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات
اصل العلم فى المبدأ اما الاول فعلى علمه تعالى بفواعله المختصة له
فقط واما الثانى فعلى علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل
على ان العلم الثابت له فى الجملة عام اى شامل لجميع الموجودات
الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تعالى وهذا وان
كان صرفا عن الظاهر الا ان الدليل قد اوجبه فتامل **قوله**
ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا الخ بان يقال انه
تعالى مبدأ لجميع الموجودات التى منها العلماء فى الجملة فهو
تعالى عالم فى الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم
من علمه فى الجملة علمه بذاته لما مر من ان من علم شيئا يمكنه ان
يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم تحقق
العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات
لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قوله

ثم ما جد من الوجهين المذكورين ح اى الوجهين المذكورين
للاول بهذين الدليلين بان يق على الوجه الاول هو فياض
لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم
من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى
الوجه الثانى هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم
من علمه مطلقا علمه بذاته لما مر ومن علمه بذاته بجميع الموجودات علمه
كما عرفت قوله انما نفوا العلم التفصيلى قبل ايجاد الاشياء
الاولى بان يق انهم نفوا العلم بحصول الصور فى ذاته سواء
كان قبل ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به دليلهم وح
يكون لظنهم ان العلم انما هو بهذا وجه والا فكيف يظن
عاقل ان العلم يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا
يكون على والصواب دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصور
المتكثرة فى ذاته نعم لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد

قوله

فيكون الالتفات بها مستفادا من الشرع اه فى بعض
النسخ بها على التثنية وفى بعضها بها على التانيث وبعض
الاعاظم قد صحح النسخة الثانية بجعل الباء للسببية و
الضمير

والفهم

٣٧

والضمير للمعجزة اى يكون الالتفات الى كون المرسل عالما
حاصلا من الشرع بسبب المعجزة وان كان العلم بكون
المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل قال وليست الباء
للتعدية الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما
يتعدى بالى ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة
وبمعنى الى يكون ضمير التانيث لماذا فانه لا معنى لرجوعه الى
المعجزة ح كما لا يخفى وظنى ان الاولى على تقدير هذه النسخة
ان يكون الباء بمعنى الى والضمير ح يرجع الى صفات المرسل
مما يتوقف عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه
وقدرته فان المذكور فى عبارة الشرح وان لم يكن الا العلم
والقدرة الا انه لا شك فى كون وجوده ايضا منزلتهما
فى توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظاهر ان
الباء فيها بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة يعنى يكون
الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفادا من
الشرع لا لحصول اصل العلم بها ويحتمل ان يكون اصل
النسخة اليه وقد وقع التغيير من النساخ فان مثل هذا التغير
التغير

يعني يمكن اثبات صفة الكلام م

قال م

مجيز ما دار الشارح نعم يتجه ذلك في صفة الكلام له تعالى بالادلة
السمعية ولا يتوقف بتصديق الرسل على كونه تعالى متكلما
بل انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على هذا الرسول وهو
يتوقف على كونه عالما وقادرا الا على كونه متكلما فتامل قال
الشارح واما دليلا الحكماء آه اولهما دليل على اثبات علمه تعالى
بذاته وثانيهما على اثبات علمه تعالى بما سواه اما بالضم الى
الدليل الاول على ما هو المشهور واما استقلالا على ما اخترناه
والمجموع دليل على اثبات علمه تعالى مطلقا كما عرفت وفي كتب
الحكمة مذكوران على انهما دليل واحد والفحول تسامحوا
في عدهما دليلين وغاية التوجيه ما ذكرنا قال الشارح وكل
مجرد عاقل اقول اي اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة
العقلية مجردة غير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس
العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما
بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او
موضوعا ومناط المعقولية كون الشيء حاصلا لموجود قائم
بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء

مجردا

مجردا عن المادة ليس شرطا لمعقوليته مطلقا بل لكونه معقولا
بالحلول في العاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل
اي لا مانع فيه عن كونه عاقلا واذ المانع من كون الشيء عاقلا هو
كون وجوده لغيره لا غير فاذا حصل له ما يصح كونه معقولا
سواء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل
فنقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل
هو حصول شيء لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل
بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة
عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه قوله ان المانع من
التعقل انما هو المادة وعلائقها آه المانع من التعقل اما
مانع عن العاقلية واما مانع عن المعقولية اما المانع من العاقلية
فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة
او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها م
ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل كون الشيء
معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد تكون بحضور
عين الشيء عند العاقل وقد تكون بحضور صورته عنده

بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة
مجردة عن المادة وعلايقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا
عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد
عن المادة وعلايقها كما سياتي فلا يصح القول بكون
المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل
مطلقا في المادة وعلايقها فاحتفظ بذلك **قوله** لما كان
وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه اعلم
ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود الرابطي كقولنا والوجود الرابط
الجسم ابيض [illegible] والوجود في نفسه قد
يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض موجود
في نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم
وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال
وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده
لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم
الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قايم بغيره
وباعتبار وصف زايد على ذاته موجودا لغيره وقايما بغيره وذلك

المحمول كقولنا الجسم موجود او البياض موجود
واما وجود لغيره ويسمى الوجود [illegible]

كالكاتب

٣٨

كالكاتب مثلا فانه باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني قايم بذاته
غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره اعني
ما يصير موصوفا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني
الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك
الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك
اوصاف زايدة على ذوات الاشياء فان المعقول سماء
وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا
ليست عين معنى المعقولية بل المعقولية انما عرضت لها باعتباره
ما هو اعتبار كون صورته حاصلا للعاقل كما في العلم
الحصولي او اعتبار كون ذاته حاصلة له كما في العلم الحضوري
فالسماء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل وان كان
مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته غير موجود
للعاقل ~~ولا كذلك~~ بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق
المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة
للعاقل وكون صورته حاصلة للعاقل هو معنى حصوله
ووجوده للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو

عين وجوده وحصوله لعاقله وان لم يكن وجوده في ذاته بل
وجوده في محله لشيء آخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث
هو محسوس فقس عليه بيانه قوله لم يصح ان يكون ما وجوده
لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته
معقولة له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته و
قد فرض ان وجوده لغيره لا لذاته هف قوله اذ ليس وجوده
الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك لان معنى المدركية
والمعقولية هو كون الشيء موجودا للموجود القائم بذاته لان
ذاته موجودة لذاتها القائمة بذاتها فموجوديته لذاته ويحتمل
ان يكون بصيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية
هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وغير غائب عنه
وهو كذلك لانه موجود عالم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة
عنه فموجوديته لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته قوله تا تدرك
ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذاتها
ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات
هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم ان يكون نفوس الحيوانات

وهو كونه موجوداً مدركيته ومعقوليته لذاته م

غير غائبة ح ل

العجم

العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق وهو انه
لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه آه هذا الاعتراض اورده
الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين
بان مناط العاقلية هي كون الشيء موجودا قائما بذاته غير قائم
بالهيولى بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو
كون الشيء موجودا في ذاته قائما بذاته فان الاشياء
عنده على قسمين ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته
وما هو نور في ذاته اما قائم بذاته مستغن عن المحل ويسميه
النور المجرد والنور المحض واما قائم بغيره ويسميه النور العارض
وكذا ما ليس بنور في ذاته اما قائم بذاته ويسميه الجوهر الغاسق
واما قائم بغيره ويسميه الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته
هو شاعر بذاته وما سواه اي ما ليس بنور اصلا وما هو نور قائم
بغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته
ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عنده موجودا قائما
بذاته لكن لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلا
اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته

مناط له
نور له

فليس له حضور فلا يمنع من العاقلية
عنده ليس هو كون الشيء قائما بغيره م

لكن يكون قائما بغيره غير قائم بذاته فليس بشاعر اصلا فعنده
كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور في ذاته لذاته
قوله لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
آه بل بالصورة والهيئات الحالة فيها ايضا لكونها موجودة
لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق
بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات
التي سموها بالصورة والصورة اذا حصلت فيها ادركتها و ادركناها
ليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند
قطع النظر عن جميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه المقادير وهو
اتم بساطة من الهيولى سيما جوهريتها التي هي سلب الموضوع
عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت
الصور التي فيها قوله لانه تعليل الشيء بنفسه اذ حاصله ان كل
لان بذاته مجرد عالم بذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم
البعد بل كان تجوزا او كناية عن العلم والشعور فكانه قيل
كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشيء بنفسه
قوله فيندفع النقض بالهيولى حاصل ما يندفع به النقض هو

ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم بها ان الشيء اذا
كان موجودا بالفعل ومتعينا بالتعيين الحاصل له بالفعل
قائما بذاته غير قائم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا
موجودا بالفعل متعينا بالتعيين الحاصل له في حد ذاته
والهيولى من دون اعتبار الصورة الى علة اياها بالفعل فان
حقيقتها ليست الا شيئا ما او امرا ما مستعدا للصورة والشيء
لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه موجودا
بالفعل ما لم يتحصل من نحو التحصل قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى
وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها
بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا
بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات
هو انه امر واما انه ليس في موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه
ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء
بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن شيئا له فصل يخصه و
انه مستعد لكل شيء فصورته التي يظن له هي انه مستعد
قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق لا شيء في حد نفسه

اتم بساطة من الهيولى كما نقلت عنه انفا فجوابه ما قاله الاستاذ
المحقق الالهي صنو عف قده في حواشيه على شرح حكمة الاشراق
من ان هذا من باب الاشتباه بين الماهية والوجود و
الخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة نفس الامر
فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها
متكثرة بحسب تكثر الصور في الواقع لانها ليست متحصلة
الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء
عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد الماهيات والمفهوم ولو كانت
الصور اعراضا متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كتاخر السواد
والكتابة عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها
عبارة عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية
هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى
انها اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن صورة
التي تحصلت وتقومت هي بها في الواقع كان حالها في
اعتبار نفسها انه جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كان
من الصور والصور خارجة عن ماهيتها داخلة في وجوداتها

المهيته

المتقدمة

المتقدمة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة
الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحدتها **قوله** فان الوجود
هو الظهور الخ فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة
بنفسها لانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف
ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان
الوجود هو الظهور مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وان
كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف في حد ذاته لزم كونها
ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها ضعيف لذاتها ظهورا صح
بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف
بذاتها قلت قد يظن ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر
سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات
كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور
جزئية قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم
بالغير ظاهر لنفسه **قوله** فههنا ان القضيتان نازلتان الخ
فان كون الشيء موجودا بالفعل عند المشائين بمنزلة كون الشيء
نورا في نفسه عند الاشراقيين فكان الشيء اذا كان نورا في نفسه

فانها

وقايما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس
فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقايما بذاته كان ظاهرا
لذاته وعالما بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا لنفسه
اوكان ولم يكن قايما بذاته ولم يكن ~~قايما بذاته~~ لم يكن عالما بذاته
كذلك اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل اوكان ولم يكن قايما
بذاته لم يكن عالما بذاته **قوله** ثم لما لم ينعكس الموجبة الكلية اه
اى لا نحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول لاجل انعكاس
الموجبة الكلية لعدمه بل انما نحكم به لان المجرد عن المادة اه
ان يصح ان يعقل اه فافهم **قوله** فاذن المجرد بالفعل لا
يحتاج الا ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا معقولا بالفعل
اه عدم الحاجة الا ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم
كونه معقولا بالفعل بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث
لوكان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى تجريده واما كونه
معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل يعقوله
فهو اذن معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل
لعاقل اخر فهو موقوف على فرض عاقل اخر هناك ليصير معقولا

بالفعل

٤٣

بالفعل وايضا لا يتم التقريب ان اراد انه معقول لذاته
فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون
كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله
فانه ان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح
لما عرفت من ان معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه من المعقولية
بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريده فان
اراد بكونه معقولا بالفعل بهذا القدر فلا يلزم كونه معقولا بالقوة
بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل
لذاته فهو انما يثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا
فيه وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
منقوض بالصورة المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها
معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما
يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذى ذكرنا ولا يصح كون
الشيء عاقلا لذاته وكونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا
لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بل بيان كونه عاقلا لذاته
او معقولا لذاته انما هو بما ذكره وهو ان معنى العاقلية ليس الا

بالفعل م

بصحيح ل

يصح اه

لا يصح له

كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وهو لكونه قائما
غير غائب عنه ذاته كذلك وكذا اعني معقولية الشيء انما
هو كونه موجودا للموجود قائما بذاته وهو لكونه موجودا لذاته القائمة
بذاتها غير غائب عنها كذلك قال الشارح اما الاول فلان
العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم
لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو
كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم
من حيث هو عالم والا لصار مصادرة على المطلوب لان من لم
يسلم كون ذاته تعالى عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته
تعالى عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد
ان العلم هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك حينئذ
في انه حاصل في حقه تعالى لكون ذاته غير غائبة عن ذاته
اذ المقصود بكل منهما حاصل اشارة الى ان المراد باندفاع
المنع عدم اضراره لان المنع مندفع بحسب الواقع ضرورة ان
التردد في حقيقة العلم بين الامرين يقوي منع الجزم بكونها
واحدا بعينه فتامل واما عدم الاضرار فلان الامر الممنوع لما كان

قوله
في

لازما للامر الاخر فاينما تحقق تحقق حقيقة العلم وان لم يكن
اياه فتدبر قوله بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم
عبارة آه لا يخفى ان كون العلم عبارة عما ذكره او
عما هو لازم له انما يكون به بينا لو كان المراد بما ذكره ما هو
ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة
المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشارح في ورود
المنع وعدمه قوله تجدسوا من ذلك اي من مجموع
الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة
بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث
ذاتها بذاتها بدون وساطة امر آخر من الاتها وقواها عالمة
بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث هي كذلك عالمة
بالمعاني الجزئية المادية والمحقق في الصورة الاولى ما ليس
الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان
باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشيء
معلوما لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور كاف
في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة

في حاشية علمها على الاول
اما الاول ٥

المجرد غير معتبر في مطلق العلم بل في الحصولي

بذاتها مع عدم تحقق امكان القيام حقيقة هناك علموا
ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة كاف في ذلك
فتحدسوا من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور
مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك او كان حقيقة امر
آخر كان متحققا مع ذلك البتة ويمكن ان يتحدس من لكن هو
علم النفس بقواها الحالة في محالها التي هي اجسام المجردة مادية هو
حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها غير معتبر
في مطلق العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحصولي
كما عرفت سابقا واما كون من حضر عنده مجردا قائما
بذاته فانما يعتبر في العالمية لا في المعلومية ويتحدس ذلك
من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد
عند غير المجرد ومن انه لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون
قائما بذاته وحاضرا لذاته كل ذلك بمعونة الحدس والحاصل
ان هذا البرهان وكثير من البراهين في العلم الالهي انما
يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به في مقابل الجدل
لانه غير بين ولا مبين وايضا فهو اول المسئلة فتامل قوله

وحينئذ

وحينئذ لاجل اندفاع المنع الثاني اه اي حين اعتبار التجرد
والاستقلال على ما في المواقف يعني ان هذا المنع على جهة
تقرير الشارح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف
فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير بعلم من
علم الانسان نفسه يعني تختار الشق الاول من الترديد
قوله فبمجرده لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم كما
اعتبرنا في هذا التقرير هو حصول الماهية المجردة عند الموجود
القائم بذاته اعني عدم بعدها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير
غير معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس مندفع لعدم الاستقلال للكل
قوله فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته اه يعني ان هذا الدليل
لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل
العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي فتامل قوله وليعلم
ان الواجب الوجود عليم اه اعلم ان المحققين من المتاخرين
لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده
لا بحصول صورها فيه وظنوا ان حضور الاشياء انما يمكن حين

وجوداتها لا قبلها ولابد في اختياره تعالى من العلم قبل
الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدم
على كافة الايجادات وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته
مبدأ لفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي
هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات وانكشافها له ولا
حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشافها لذاته
منشأ لجميع الانكشافات كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم
بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم
وهي ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكما ان تلك
الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك
علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء
وصفاتها الفائضة عن ذاته تعالى فان قلت قد تقرر
في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في
نحوي الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته
علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته تعالى لكونها
عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة

لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان
ذاته تعالى مبدأ لفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته
مبدأ العلم المتعلق بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علما اجماليا
بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة
علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا هو معنى قول بعض
المحققين من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه تعالى خلاق العلوم
ومرتبها والحاصل ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة
يشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه
تعالى بذاته باعتبار كونه علما بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات
يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد ينحل الى
امور متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدة
وهيهنا سر لارباب التوحيد لا تحتمله العبارة ولا يفي ببيانه الاشارة
والذي يمكن ان يشار به الى ذلك هو ان وجود المعلول كانه
رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد عليه
وفاض على غيره فوجودات جميع الموجودات على كثرتها
كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة

ان

فهو عين جميع الموجودات الفايضة عنه المترشحة منه فالعلم
به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة
هو صورة جميع الموجودات الفايضة لكن متبراة عن
شوايب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن ذلك قوله قال
بهمنيار بيان ذلك آه اعلم ان القائلين بالعلم الحصولي
ومنهم الشيخ وتلميذه ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات
علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور
الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره
تعالى عن ذلك بل قالوا كماله ومجده تعالى انما هو بالعلم
الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء
معقولة مفصلة وهذا هو مقصود بهمنيار من هذا الكلام
وفي قوله كان المعقول البسيط عندنا آه مسامحة فان
المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات
المفصلة بل هو عينها بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك
كما عرفت وذاته بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست تلك
المثابة بل هي علة لتفصيل تلك العلوم فالاولى في التشبيه

الملكة التي

الملكة التي هي مبدا للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا
اللهم الا ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا من الشيخ وان
كان بعيدا عن طريقتهم قوله واجب الوجود مبدا كل فيض
اي كل وجود وهو ظاهر اي واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته
على ما في بعض نسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة الفصوص
التي وصلت الينا اي منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم بذاته و
بكون ذاته مبدا الكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كما فيه الكل
بالوجود العيني وقوله من حيث لا كثرة فيها اي اجمالا كما عرفت
من ان علمه بالكل منطو في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو
من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته فهو الكلام الى هنا ظاهر
الانطباق على ما هو مراد المحشي من العلم الاجمالي لكن قوله
فعلمه بالكل بعد العلم بذاته في نسخة الفصوص وفي بعض
نسخ الحاشية فذاته ظاهر فيما هو المشهور من مذهب
الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل بحصول الصور عنده
ويمكن تاويله بان المراد بالعلم البعدية في اعتبار كون ذاته

صرح فيما نقلنا ويؤيده قوله في موضع اخر في الفصوص علمه الاول بذاته م

علماً بالكل بعد اعتبار كون ذاته علماً بذاته او بعد ذاته
لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته لا ينثلم وحدة علمه
الذي غير ذاته اذ الكثرة لم يكن في ذاته بل بعد ذاته
انتهى وهو مع ذلك غير مضر لغرض المحشي اذ قد عرفت
ان القايلين بالعلم الارتسامي في الواجب ايضا مضطرون
الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار المعلم
الاول في هذا الكلام الى ان علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى
ورد ان علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة
عندكم فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم
المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته
ليس الا العلم الوحداني الاجمالي البسيط فظهر بشهادة
هذا الكلام لدعوى المحشي من كون العلم الاجمالي عين ذاته
تعالى وقوله وعلمه بذاته بنفس ذاته وفي نسخة الفصوص
نسخ قوله علمه بذاته بدون قوله بنفس ذاته على ان يكون
مجروراً معطوفاً على ذاته في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي
فعلمه بالكل بعد ذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون

وبعد علمه بذاته م

علم

الى ذاته بقرينة ان صدر ذلك الكلام
على ترتيب سببي م

علمه بذاته بنفس ذاته ولا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة
التي فيها بدل بعد ذاته وبعد العلم بذاته فيكون مؤدى
هذا الكلام مؤدى النسختين معا فتدبر قوله ويتحد الكل
بالنسبة ومسببيته كما سيجي في تقرير مذهبهم فهذا الكلام
ايضا ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة
الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي لينبغي ان يقول و
يتحد الكل في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عود
الى اول الكلام وكالنتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فان
حديث كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين على
سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر
الانطباق على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان
البسيط اي ما لا تركيب فيه بوجه اصلا ويعني به الاول
تعالى كل الوجود وتقريره على ما ذكره استاذنا الالهي في الحكمة المشرقية
بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء الوجودية
لا يشذ شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام والامكانات
فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها

لا حيثية

جنبة انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب
بنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا وكان كل من عقل ج
عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان
موضوع الجسمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي
به يكون ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيره من الاشياء
المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير
بسيط الحقيقة منعكس فينعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقا
فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات
من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص والاعدام
وبهذا يثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضورها عنده
على وجه اعلى واتم انتهى اقول وتوضيحه ان واجب الوجود لما
كان عين حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم ولا
قصور ولا مهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف
الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال وكل وجود او كمال وجود
انما يفيض عنه ويترشح عنه فكل وجود انبسط على هياكل الممكنات
وقوابل الماهيات مشوبا بالعدمات ومخلوطا بالنقايص فهو حاصل

الجسمية
عدمي م
وكمال وجود م

الكثرات بجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير
مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الوحدة الحقة فاذا
يسلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء
باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده
فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض
الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والماهية والامكان فاذا
قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا النقص الجسمية
وقصور المادة لا غير وكذلك اذا قيل ليس بجوهر وليس بعرض
ولا بفلك الى غير ذلك فالمسلوب عنه ليس الا نقصان تلك الحقايق
وماهيات تلك الموجودات من حيث هو وجود حقيقة الكل لا لزوم م
يكون ذاته تعالى عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان عين حقيقة
الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا لسلب شيء وصرف طبيعة
~~لا يكون مصداقا لسلب~~ شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن
طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة
عين المعرفة ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك
قوله ومراتبه اربع انما احتيج الى علمه تعالى بالاشياء الى هذه

فان ذاته لو كانت بذاته
مصداق السلب شيء من تلك
الموجودات م

المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شئ من المراتب في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها العينيين بعين تلك الاشيا، كذلك يجب ان يعلم الاشيا في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات عللها فاوليها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدا المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشيا، بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته و

العين

ثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسايط فيضه ووسايل جوده تعالى فلما تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا وجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي لساير الاشيا التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي لمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات

العقول

اذ لما تقدم بالذات على الماهيات الحسابية حيث انه علم ثم تلك الماهيات في تلك المرتبة

النفوس المجردة الفلكية لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بمهياتها المتشخصة بافاضة الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس فما يكون في العقول يصير تفصيليا في النفوس وهناك يمتاز الماهيات بعضها عن بعض وبهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية التي له في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي هي مراتب علمه الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط و اثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر قوله ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة اشارة الى ما جرى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله تعالى نوري وتارة عنه انه القلم وتارة انه العقل من المنافات وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد فان

التفصيلي مراتب علوم

الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل
وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما يوجد
الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كان القلم واسطة
في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الواح الصحيفة عبر عنه
بالقلم وباعتبار ان تلقى الوحي من حضرت الرب تعالى انما يكون
باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر الذي هو ظ في المجرد
ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما
ان النور الحسي ظ في ذاته وسبب لظهور ساير الاشياء عند الحس
عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله تعالى
عليه وآله **قوله** وفي لسانها كتاب المحو والاثبات سميت به لان
الصورة المرتسمة فيها لما كانت صورا للجزئيات الكائنة
الفاسدة فكان تلك الجزئيات تمحو وتثبت فكذلك تلك الصور
المطابقة لها **قوله** وعلى التحقيق المذكور هو ان للواجب
الوجود علمين اجمالا وتفصيلي **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية
اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة ههنا بالصور العلمية المعلقة
الموجودة لا في موضع ولا في محل ولا في زمان ومكان وفي اثبات

وجود

وجود الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجودة في متن الدهر و
خارج الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي هي متمايزة في عالم الامر
عن الافراد ووراءها من الوجود في عالم الخلق بعين وجود الافراد
مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال
المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخا بين المجرد
والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي
هي ارباب الانواع الموكلة على حفظ هياكل الشخص من نوع نوع
بالتدبير والتسخير كما يتسلط النفس المجردة بالقياس الى تدبير
هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة وخليفة
رب النوع المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية والقوى الجوهرية
المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها بما عدا
التفسيرين الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية ل الحادثات
وليس ههنا موضع ذكرها **قوله** لزم ان يكون جميع موجودات
الواجب الوجود مسبوقا بالعلم ~~وكان العلم~~ بحصول اي حتى
ايجاد الصور العلمية ايضا مسبوقا بالعلم وكان العلم بحصول فاذا كان ايجاد صور العلمية هو حركان
الصور كانت تلك الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا

ما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور العلمية الا صور
علمية هي غير ذاته فيكون حضورها عين حضور علمها مع
وجوب التغاير بين الحضورين فان قلت كون العلم
بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع
الايجادات الموجودات تلك الايجادات معلومة لكونها
مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع
الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان
يكون علمها بمعلولاته ايضا سابقا على المعلولات لتحقق
الاستلزام بينهما فتامل قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية
كما لا يخفى وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور
علمية للاشيا لا نفس الاشياء الحاضرة بذواتها عند مبدأها
هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني العلم
الحضوري فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي حاضرة
عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية كما سيأتي وان كانت
هي في ذواتها زمانية ومكانية فتفطن وسمعت استاذنا
ينقل عن استاده سيد الحكماء والمجتهدين انه كان يأول مذهب الشيخ

لانها جهات كلها باقية دائما ... ارتفعت في الذكا ... عالم بالعقلها وكلمات موجوده ... وحصل لا ان المثل صور علمية وكلك ... خارجية ... لو امرء الصور العلمية الذكورة عدم كونها موجودة في الخارج والمهور انها موجودات خارجية ... المحقق الدواني ... فهي من هذه الجهة تشبه الصور العلمية التي ليست بزمانية ولا مكانية
حر

والمتشابهين

بين
ای م

والمثل يمكن اخذ القول بالعلم الحضوري اي مثل ما ذكرنا ويقول
انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها
في متن الدهر وانت خبير بعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور
متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول
عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضع ولا في محل قوله واما
حضور الصور الادراكية الى قوله فبطريق آخر هو فيما بايراد بعينه
ان الواجب انما هو حضور الاشيا بجملتها عنده تعالى بانحاء
وجوداتها العينية التي هي قيامها بذواتها في الاعيان رأيتم موجودات
عينية قائمة بغيرها وهي حاضرة عنده بانحاء وجوداتها المعرفية
التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها
فكذلك من الاشياء صور علمية للعلماء قائمة بذواتهم لا بذواتها
فيجب ايضا كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا
ادراكية للعلماء عنده تعالى فوجوب حضور تلك الصور الادراكية ليس
لاستتمام علمه تعالى بالاشياء المعلومة بتلك الصور للعلماء فان
تلك الاشياء معلومة له تعالى بذواتها بل لكون تلك الصور من
جملة الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى بجملتها فاعتبار كون ذلك

الصول
موضوع

والحضور

تلك الصور الشهودي لقائمة بمحالها التي هي ذوات العلما
ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه لها الى تلك المحال فيلزم كون
تلك المحال آلة لادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك
الصور بحضور وجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده
تعالى لحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** فبان يقال ان اريد بقولهم
اي بقول مورد الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الايجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول
قبل ايجاد المعلول كما هو الظ من دعوى الملازمة فانه يكون
ترتب التالي على المقدم ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق
الاخر الذي هو قسيم هذا الشق فانه حينئذ يتوقف ثبوت الملازمة
على البيان الذي اوردناه هناك فتدبر **قوله** وان اريد بالمعلول
العلم التفصيلي كان ممنوعا اي لكون المراد هو هذا ممنوعا فكأنه
المورد وليس له ادعاء ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا
يلزم ذلك **قوله** واعلم انه للمتفطنين الاذكياء لا باس به

والعلم

لست المغالطه اسم ... كانت
مثل الطامه من قدماء الحكمه واصولها

٥١

تحرير اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى فنقول اختلف
الحكماء في ان علمه تعالى بالاشياء هل هو بالصور اي بصورة
زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها اما قائمة بذاته تعالى او
بجوهر هو اول المعلولات لها او قائمة بذواتها ويسمى بالعلم الصوري
فالاول مذهب الكسيمايس الملطي والثاني مذهب ثاليس
الملطي والثالث مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور
او هو بحضور نفس الاشياء له تعالى وانكشاف ذواتها عنده
بدون حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها على التفصيل
المذكور ويسمى بالعلم الحضوري اما مطلقا كما هو الحق وهو
الظاهر من مذهب شيخ الاشراق واما كذلك في المعلولات
القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول صورها في القريبة
كما هو الظ من مذهب المص والظاهر من كلام المعلمين ارسطو
وابي نصر والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور المشائين
اختيار مذهب انكسيمايس وتقرير العلم الصوري على ما قال
الشيخ في الشفاء ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود
كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد

مطلقا

يكون الصورة المعقولة غيرها ماخوذة عن الموجود بل
بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل
الى العقل الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه الاول م
ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده
لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار بل هو
عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وذاته تعالى عالم بان هذه كذا في الشفا وانه عنه وعالم اه
العالمية يفيض منها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا
ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه تعالى بالصورة واما كونها مرتسمة
في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات ويظهر ظهورا بينا عليه
اليه في الشفا كما ستنقله عنه ان شاء الله تعالى واما تقرير
المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس اعني حصول الصورة
في المعلول الاول فما نقل عنه في الملل والنحل انه قال ان
القول الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي

ابدع

ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط
وان كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو صورة
او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي الخالصة
هذين الوجهين هو مؤيس الايس فاذا كان هو مؤيس الايسات
فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون
عنده صورة بالايس ثم قال وايضا فلو كانت الصورة عنده لكانت الايس بالايسية والا فقد لزمه ان كانت الصورة عنده ان يكون منفردا عن الصورة التي عنده فيكون هو وصورة وقد بينا انه قبل الابداع انما هو فقط وايضا فلو كانت الصورة اه كذا في الملل والنحل
مطابقة للوجود الخارج ام غير مطابقة فان كانت مطابقة
فلتتعدد الصور بتعدد الموجودات ولتكن كلياتها مطابقة
للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات ولتتغير بتغيرها كما تتكثر
بتكثرها وكل ذلك محال لانها في الوحدة الخالصة وان لم تطابق
الموجود الخارج فليست اذا صورة انما هي شيء آخر قال لكنه عنها
ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها
وانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر
الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود
في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له قال و
كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصور العامة في ذاته تعالى

ان فيها الصور المعلومات فهو في مبدعيّة وبقائها بوحدانيّته عن ان يو ... مبدعه انتهى فقصدنا نقله وامّا على المذهب المنسوب الى افلاطون

فلم نجد في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا محصّلا لمعنى كون

الصورة العلميّة قائمة بذواتها وسيجيء فيما ننقله من كلام الشيخ

انها صور مفارقة على مذهب موضوعة في صقع الربوبيّة وهذا

كما ترى حوالة على مجهول وامّا المذهب الاخير اعني العلم الحضوري

فتقريره المعلم الاوّل لشيخ الاشراق في منامه قال في التلويحات

كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب

على مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم تنقّح فوقعت ليلة من

الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذّة غاشية وبرقة لامعة

ونور شعشعاني مع تمثّل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس

وامام الحكمة المعلم الاوّل على هيئة اعجبتني وابهّة ادهشتني

فتلقّاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدّلت

بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال

ارجع الى نفسك ينحلّ لك وكيف قال انك تدرك لنفسك

فادراكك لذاتك ابغيرها فيكون لك اذن قوّة اخرى او ذات

تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا دركت ذاتك

بذاتك اباعتبار اثرها في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر

ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال

صورتك لنفسك مطلقة او متخصّصة بصفات اخرى فاخترت

الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلّية وان تركّب ايضا

من كلّيات كثيرة فهي لا يمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها

تلك فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة فليس

هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم

انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت

ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلّي ~~وانا الجسم مفهومها~~

معان كلّية من حيث مفهوماتها المجرّدة دون اشارة جزئيّة

فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوّة غير ذاتك

فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق فذاتك

هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك

بدنك الذي تصرّفت فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه قلت بلى فقال الحصول

صورة متخصّصة في ذاتك وقد عرفت استحالته لا بل على احد ضعيفانه

[illegible]

وما لك فيها وما يمسك لها مجرّد الاضافة المسمّاة بالاحاطة الحضوريّة [illegible]

[illegible]

٥٤

كلية قال وانت تحرك يديك الخاص ومعرفته بها خاصا جزئيا
وما اخذت من الصورة بنفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها
فليس ادراكك ادراكا ليديك الذي لا يتصور ان يكون مفهومه
لغيره اما من قرات من كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام المتفكرة
وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتيب الحدود والوسطى
المتخيلة لا سبيل لها الا الكليات لانها جزئية وان لم يكن للنفس
اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها فكيف ينتزع
الكليات من الجزئيات وهو الرئيس يستعمل المتفكرة وكيف
ياخذ الخيال وماذا يفيد المتخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم
بالنتيجة ثم المتخيلة جزئية كيف تدرك نفسها والصورة الماخوذة عنها
في النفس كلية وانت تعلم تخيل ووهمك الشخصيين الموجودين
ودريت ان الوهم ينكرها فقلت فارشد في جزاك الله عن زمرة
اهل العلم خيرا قال واذا دريت انها تدرك لا بامر يطابق ولا
بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة
وان سبقت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يتم ادراك
الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس

فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار
عينه كالسماء والارض ونحوها فاستحضرت صورته اما الجزئيات
ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات
الكلية لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة
لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان
وذاتها غير غائب عن ذاتها ولا بدنها جملة وكان الخيال غير غائب
عنها فكذلك الصورة الخيالية فتدركها النفس بحضورها لا بتمثلها
في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر
واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها
واجزائها لها اشد ثم قال اعلم ان العلم كمال للموجود من
من حيث مفهومه ولا يوجب تكثرا فليس للواجب وجوده لانه
كمال للوجود من حيث هو وجود ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع والممكن
العام على واجب الوجود ويجب له اذ لا يكون بالامكان الخاص شيء
عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب الوجود ذاته مجردة
عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدائية
تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم

غيبته عن ذاته اولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ورجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه وكذلك السلوب ولا يخل بوحدانيته وتكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على بدننا سلطنة كما على بدنه لا ادركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتعين من هذا انه بكل شيء محيط وادرك اعداد الوجود هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال وكفاك في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلمات الشيخ وكلمة التطبيقة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام الطويل فان فيه شفاء العليل وروا الغليل **قوله** والا ليس تعقل ذاته بالتمام اي بالكنه او بالجهة التي بها صارت علة لملزوماتها وكلا في الواجب واحد وهذا اشارة لما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول او مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا **قوله** فليس فيما يتصف بها فان معنى اتصاف الشيء بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدأ المحمول عليه ولوازمه تعالى على التقدير

ولما كان محمول العالم بهذا الاعتبار عليه ... محمول عليه ... وجود ... في اللغات ...

وجودها فيه ليس محمولا عليه تعالى وهو ظاهر ولا مبدأ المحمول عليه وذلك لان العالم الذي هو محمول عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصورة فيه ليكون هي مبدأ له بل حمله عليه انما هو باعتبار كونه مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له كما يدل عليه بعد ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قاله المحقق في شرح رسالة العلم وسينقله المحشي ره وحاصله ان العالم يطلق على من يتمكن من استحضار المعلومات اي وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول تعالى انما هو باعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصورة مبدأ الاتصاف به تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في اتصاف الواجب تعالى بالاضافات المغايرة له بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية وهي اشارة الى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه محلا

وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفت واما دفع الثاني فبان يقال
ان ههنا اشتباها بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال
والقبول بمعنى مطلق المعروضية وفرق بين الموصوفية والمقبلية
فان الثاني لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما
هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطلقا
وقد عرفت انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما
حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض
يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه
على هذه الجهة استمر هذا المعنى وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك
قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في
جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم على
انها من حيث قابلة فاعلة في البسيط عنه وفيه بين واحد
واما قوله او ينفعل عنها فهو اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى محلا
لمعلولاته الممكنة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله تعالى
عنها وليس بلازم واما لزوم كونه تعالى محلا لمعلولاته المتكثرة فدفعه الشيخ

والموصوفية م
لا مطلقا ل
فان م
شيئ ل

في مواضع من كتاب التعليقات وغيره وحاصله ان هذه الكثرة
انما هي بعد الذات الاحدية نترتب بسببي ومسببي لازما فلا يثلم
بها وحدة الذات الاول الا ترى ان صدور الموجودات
المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه
تعالى على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معلولاته المفصلة
المتكثرة انما يترتب عنه على وجه لا ينثلم به الوحدة الحقة فتلك
الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت
عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد وهذا ما
وعدناك عند شرح قول المعلم الاول فهو الكل في وحدة قوله
فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه علة
لقوله فليس مما يتصف بها يعني ان كمال الواجبية لا يحصل له تعالى
بتلك اللوازم انما يحصل له ذلك الكمال بمبدأيته لتلك اللوازم
يدل عليه قوله بل ما صدر عنه انما يصدر عنه تعالى بعد وجوده وجودا
تاما كاملا يعني فليس مما يتصف بها بل ما صدر عنها آه فتدبر
قوله وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها بان يكون
من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا او يتصف بها ليستكمل.

بل م
ينفعل ل

استكمالا وصفيا وقوله بل لكماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض والاستكمال والاتصاف بها بل كماله آه فتدبر وقوله لوازم ذاته هي صور معقولة له تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول الانفعالي فما يكون جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا للمدرك كما في تعلقنا الاشياء الخارجة عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة حضوره للمدرك ولا يكون مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعقلنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا وصح فلا واسطة بينهما والمشهور ان العلم اما سبب لوجود المعقول في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته وهو الفعلي او مسبب عن وجود المعقول كما اذا شاهدت شيئا فعقلته وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك قوله وليس يجده من الوجدان اي لا نعلم كاملا او واجب الوجود بهذا الحيثية او لا نصفه بها بل انما نعرفه او نصفه بالحيثية الاخرى

وفي بعض النسخ وليس يحده بالميم والظاهر انه اشتباه والاكمال ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر قوله وصاحب الشفاء فيه تحير بين هذين المذهبين لا به لنقل ما في الشفاء من المقال لتظهر حقيقة الحال قال في فصل معقود لبيان نسبة المعقولات اليه تعالى بعد ما اثبت كون عقله تعالى الاشياء بالصور لا بذواتها ببيان نقلنا بعضه منه فيما مر كلاما بهذه العبارة فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقها او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في حقيقة الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس كالموضوعة لتلك الصورة المعقولة ويكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال واشار اليه ما ذكره قبيل هذا القول مما حاصله لو كانت تلك الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فيدخل في جملة ما يعقل ذاته مبدأ له فيجب الا يكون صدورها عنه على سبيل تعقل

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

الجزاى على سبيل ما اذا عقله خيرا اوجده وينقل الكلام الى
ذلك التعقل ثم قال بعد جملة ما ذكرنا فينبغى ان تجهد جهدك
فى التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان تتكثر ذاته ولا بأس
بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما مبدأ الوجود فانها من حيث
هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها
وتعلم ان العالم الربوبى عظيم جدا فقوله ره هنا آه صريح
فى اختياره المذهب الاول وفى قوله وتعلم ان آه اشارة
الى ذلك وح فلا حيرة فى كلامه اصلا وترديده بين الشقوق
لا يدل على تحيره بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على ان لو كان
لكان بين هذين المذهبين والقول الافلاطونية وكون
المعقولات اجزاء لذاته حينئذ فلا وجه لتخصيصه بكونه بين هذين
المذهبين فقط **قوله** لان فى كل منهما اما فى الاول فما نقل
منه من ان تلك المعقولات ان حلت لواحق ذاته عرض
لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود
واما فى الثانى فما ذكرنا منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدورها
على سبيل تعقل الخير **قوله** الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه

الاشارة فى قوله واستناد كل شىء اليه فان الاستدلال يكون
بالعلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول الحق ان العلم قبل الايجاد
ويمكن ان يكون فى قوله ولا يستدعى العلم صورا متغايرة
للمعلولات عنده لانه نفى ان يكون العلم صورا متغايرة
ولم يضف ان يكون مغايرا فبقى احتمال علم يكون مغايرا
للمعلوم ولا يكون صورة له وهو العلم الاجمالى الذى هو عين
علمه بذاته بل عين ذاته فان ذاته تعالى مغايرة لمعلولاته
وليست صورة لها فتأمل **قوله** فاختار المذهب الثانى فان
حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول و
بالصور التى فيه بالعلم الحضورى وبساير الاشياء بتلك
الصور فانه لا ينفى كون علم الواجب بالصور الحاصلة فى ذاته
وليس ممن ينفى علم الواجب مط بل يثبت كون علمه تعالى بالصور
وبما حل فيه الصور بالحضور وهو بعينه اختيار المص فانه قال فى
شرح الاشارات بعد ما ناقض كلام الشيخ فى كون علم الاول
بها بالصور المرتسمة فى ذاته وبين عدم احتياجه تعالى فى علمه
بمعلولاته الذاتية الى صور زائدة على ذوات تلك المعلولات

وعدم مغايرة ذات المعلول الاول وعقل الاول له تعالى
بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها
وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا هو المعلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت
قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه ~~فان قلت قوله وكذلك~~
~~الوجود على ما هو عليه~~ يدل على كون علم الواجب باعيان
الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا حضوريا
وهذا ليس في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم
سوى المعلول الاول الا بصور حاصلة في المعلول الاول كما ان
حاصل المذهب الاول انه تعالى لا يعلم شيئا مما سوى ذاته
من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته تعالى قلت
نعم لكن صرح في رسالة العلم بان ادراكه تعالى للمعلولات

البعيدة

البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها امكان
ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود يكون بارتسام صورها
المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا
وبالذات وكذلك اما ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها
في الالات تدركها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك
ليس نصا على ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذلك يعقل
الوجود بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية لكونها
مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله فانه لو كان المراد
ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية
ما يمكن ان يتكلف في توجيه التطبيق بين مذهب المص والمذهب
الثاني فتامل قوله لا في المذهب الاول الامور المذكورة آه فال
بعد تقرير كلام الشيخ لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول
في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا

و في الحاشية المص على الشيخ الاشارات

عما يباينه بذاته بل بتوسط الامور التي له فيها اما غير ذلك عالي اللفظ من مذاهب الحكماء فهذه مفاسد جمة اوردها المص على الشيخ والعجب ان دفع اكثرها موجود في كتب الشيخ وغيره ولعله لم يتم عند المص لكنه كان ينبغي ان يشير الى مواضع الخلل فيما دفعوا به تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يدفعه بل المذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجوهر الاول هو ان العلم بانكشاف ذوات الاشياء بوجوداتها العينية اتم في باب العلم من ارتسام صورها ولا اظن ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب اتصافه به بخلاف العلم الارتسامي لكونه انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت فما تقول في المعلولات البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يمكن حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومختصة بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت منا ان التجرد من المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل الارتسامي الحصولي

ولا امتناع

ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبة قاطبة المكانيات اليه تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات وليس قبليته زمانية ولا بعديته ولا مقارنته زمانيات لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه تعالى كآن واحد كما ان الامتداد المكاني بفسحته بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم ان فيما ذكرناه التزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر لديه ومنكشف عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما سياتي في الشرح الا انهم قالوا كذلك في الشهود

عنده تعم بل نقول ان الحوادث في وقت وجوده حاضر

العلم الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء آخر
على اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني وانا
اقول انه كذلك بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا لذلك
لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى
بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال
الشيخ في الفصل المذكور في الشفاء ولا تظن ان الاضافة
العقلية اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدا صورة
في مادة من شان تلك ان يعقل بتدبير ما في تجريدها او غيره
يكون هو عقلا بالفعل بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي كال
معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان
انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في
الاعيان الا ان يوجد الى آخر ما قاله هناك وايضا فان المص
مع كونه مقتدا في هذا الكلام من الحكماء وشدة مبالغته في
تقريره وتصحيحه في شرح رسالة العلم على ما سينقل قد جعل
ادراكه تعالى المعلولات البعيدة من الماديات والمعدومات
التي من شانها ان يوجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته

القريبة

القريبة كما نقلنا عنه وهذا اول دليل على ان المقررين لهذا
المطلب الثاني انما قرروه باعتبار الشهود والعلم الارتسامي
لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم لذلك
مع شدة تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك
بما قالوا اغرب قوله واشار فيه الى التحقيق الذي ذكره
اولا ان اراد العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي فلا اشارة
فيه الى الاجمالي كما لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيلي
وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته
البعيدة بالصور الحالة في المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس
الا تشييد تقرير لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه قوله
ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي
الا كون المعلولات البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة
له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي من مراتب العلم
التفصيلي وليس فيما ذكره المص في شرح رسالة العلم منه
رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان
ادراكه تعالى المعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته

القريبة وهي المسماة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة
بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء
بالعقول الفعال والحاصل ان القول بان علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة قبل الايجاد علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري
مما لم اجده في كلام المص ولا في كلام احد من المعتبرين وعندي
ان ذلك امر توهم المحشي ومن في طبقته من بعض كلمات
المص وغيره وظن ان ذلك امر لا ينبغي ان
يعتقده من عرف حقيقة كونه تعالى مجردا غاية التجرد
ومنزها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة ومن
ان يتجدد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن
الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين
واطراف القياسات المؤيدة الا وجوب كونه تعالى منزها
عن نحو من التجدد بشرط حكم الوهم بالكلية واني من تيسر له
ذلك فالذي اعتقده في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية
والجزئية انه بجميعها علم حضوري انكشافي وانه تعالى في الازل
يرى الاشياء في الابد وفيما بينهما بانكشاف ذواتها لديه

وان كان بعضها بالنسبة الى البعض غير موجود بعد وغائبا
عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بارتسام صورة
لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية
التي هي في المدارك العالية تصورية او تصديقية صادقة
او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل
حاضرة عنده تعالى مع مداركها التي هي محال لها ومعلومة له تعالى
بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى بما سوى
ذوات تلك الصور والمعلومات بتلك الصور للمدارك المذكورة
معلومة له تعالى بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر
كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات راسا ايضا قوله
واما تقرير السوال والجواب على وجه ذكره الشارح اقول ما ذكره
الشارح في جواب السوال بقوله والجواب منع كون العلم
نسبة مخصوصة آه ليس شرحا لقول المص والتغاير اعتباري
بل شرحه ما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة
مخصوصة آه كما صرح به بقوله واما هذا اشار بقوله حيث قال
اما هذا فهو ان يقول اليه او اما ذلك لكنه لا يبني السوال على كون

العلم نفس النسبة وجواب المص مبني على تسليمه اه انه يمكن
منعه ايضا اشار في تقرير الجواب الى ذلك اولا وحمل جواب
المص على الترك اه انه اسند المنع المذكور بالا يناسبه مذهب المص
وذلك بين جدا لكن بقي شيء آخر وهو انه لا ضرورة لبناء
السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما
له وح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي للسؤال انما هو على ذلك
التقدير فتدبر قوله الا انسب ان يتق لما على الشارح قول
المص والتغاير اعتباري على جواب استدلال من نفى علم
الواجب بذاته وبقي الجواب استدلاله والمحشي لا حمل الكلام
السابق على جواب عن كلا استدلالين جعل حمل هذا الكلام
على نفي قول من ذهب الى ارتسام صور المعقولات في ذاته
انسب لاقتضاء المقام نفي هذا المذهب ايضا ولما ذكرنا فقد
عليه دون ان يحيط فتدبر قوله بل بمشاركة من غيره
وذلك لان الصورة العقلية فائضة من العقل الفعال
وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد فقط
قوله بل انما يتفق على اعتبار انك المتعلقة بذاتك او بتلك

التنزل

غرض الاستدلال نفي علمه بما سواه حمل في الكلام على جواب جم

الصورة

علمه بالحوادث وبالمعدومات والممتنعات

٦٤

الصورة فقط اي كل منهما فقط يعني ان يتفق على الاعتبارات
قد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك في صورة علمك
بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة فقط وذلك
في صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون على سبيل التركيب
اي باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة علمك بانك
عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذاتك وبتلك الصورة معا و
في كل منها لا بد من تفق على الاعتبار فتدبر قوله الشارح
بل لحضور الاشياء بانفسها عنده اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا
قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن القول بحضور المعدومات
في الخارج واحوالها خصوصا الممتنعات الوجود عنده تعالى
والحال انها لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده
تعالى وكيف يمكن حضور الحوادث قبل ازمنة وجودها مع
وجوب كونه تعالى عالما في الازل بها والجواب عنه على ما
تقرر عندي اما عن الحوادث فما تقرر من استواء نسبته تعالى
الى جميع اجزاء الزمان والمكان وما فيهما واما عن المعدوم والممتنع
فهو ان المعدوم والممتنع ليس بشيء في الخارج والله بكل شيء

علمه وباعتبار ارتسامها في الاذهان شيء ومحاضر بعين
صورة الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا
اشكال اصلا واجاب المحقق الفخري عن هذا الاشكال
بما حاصله انه ذاته تعالى علة مقتضية للاشياء اما بواسطة
او بدونها والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم
للعلم بالمعلول كذلك فالمعدومات والحوادث والممتنعات
متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل لنا الى معرفة
كنه هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه
ذاته انتهى والعجب انه كيف جعل ذاته تعالى مقتضية للمعدو
والممتنعات وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين
والحضور لا يمكن بدون الوجود ومع ذلك تفاخر فقال في هذا
غاية ما يقال في هذا المقصود الذي تحير فيه الفحول من ذوي العقول
هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث قبل الايجاد
بالعلم الايجادي الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وغفل
عن ان الاشكال انما هو في وجوب كونه تعالى عالما في الازل
بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث التعين والامتياز

والعلم

والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق الفخري نسب هذا القول
الى المحشي ره ثم ارتضاه وذلك افتراء عليه فانه قال يكون
العلم السابق على جميع الايجادات سبقا ذاتيا علما اجماليا هو
عين ذاته تعالى فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلك هو العلم
السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل المحشي مصرح بان
العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث انما هو بالصور الحالة
في المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذه الاشكال عنده
قوله فاشار الى هذين القولين الاول قوله العاقل كما
لا يحتاج آه والثاني قوله ولا تظنن آه وقوله ولما كان البيان
يسهل المأخذ آه معناه ان عدم استدعاء العلم صورا
مغايرة مدلول دليله وبيانه هذان القولان فاشار المص
بذكر المدلول الى دليله ولم يلتفت الى تقرير الدليل والبيان
لكونه يسهل المأخذ فيقتصر على ذكر المدلول الذي هو دفع الظن
المذكور اي ظن استدعاء العلم الصور المغايرة الذي هو المهم
ههنا لكونه اي لكون الظن المدفوع منشأ للحكم المردود المذكور
اي الحكم بتقرر صور المعقولات في ذاته تعالى فتأمل قوله ره

اسندة تاثيرا في الانكشاف وذلك بكون الشيء ح حاضرا بذاته و
بصورته معا فيكون الانكشاف اتم بالنسبة الى ان يكون
حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه بما نقل عن المصـ
بقوله كما مر فيما نقل عن المصـ اي من قوله اذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير ملاحظة غيره فيه
يعني اذا كان الصادر عن الفاعل العاقل المستقل بالتاثير
اشد انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المصـ حديث كون الشيء
حاضرا بالوجهين وان اريد انه اشد تاثيرا في الانكشاف
لكونه حصولا للعاقل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا
انه لا دخل في ذلك لقوله منها الصورة الادراكية فتامل قوله

لا فائدة في هذا القول بل ربما يوهم ان المراد بالصورة هي الصورة في الخارج لا الصورة الادراكية مع انها هي المراد بهذا فافهمه

كما مر نظيره ايضا في كلام المصـ المنقول اي من قوله ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله فانه صريح في ان الثاني في كونه حصولا للغير اولى
من الاول في ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر قوله قيل
عليه ان ذلك غير لازم الا قوله وهذا احتمال لا يقول به عاقل اجيب

[illegible]

عن كلام

عن كلا الاعتراضين بان غرض المصـ دفع الاعتراض الوارد
على علم الواجب ومحصله ان حصول المعلوم عنده ان كان
بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات
غير سلبية واضافية فيلزم الكثرة في الذات الاحدية من
كل وجه وان كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل
الافلاطونية وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول
صورة مغايرة للمعلومات في العاقل لانك تعقل ذاتك
مع انك لست صورة مغايرة للمعلومات في العاقل فانك
تعقل ذلك مع انك بمحل لها بل ان حصلت الصورة لك
بوجه آخر غير الحلول فبك حصل التعقل ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله ليس دون حصوله لقابله وح فالمنع الاول
مندفع لانه خارج عن القانون والمصـ في صدد دفع المحذور
كما حررنا فابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة
لا يدفع الا باثبات امتناع وقوعه فمنعه غير موجه والثاني
ايضا مندفع لانه نقض على السند وهو خارج عن القانون
ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المصـ ان ما حصل لشيء قد يكون

حصوله له مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك الوصف
ولا يلزمه كلية الدعوى وان كل حصول كذلك وان كان
مؤكدا وفاعل السواد هو المبدا غير قابل للاتصاف به انتهى
وفيه ما فيه قوله فحاصل تحقيق المص يعني المص يعني ان الحاصل
من تحقيق المص ليس الا ان مناط العلم انما هو الحضور فقط
لا خصوصية كون الشيء حالا في العالم يعني في صورة علم الاول
بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها من غير
ان يتصور هناك حلول اصلا وفي صورة علمه بما سواه ايضا
يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة
الى اعتبار الحلول وح يظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق الخضري
المستفاد من كلام المص في شرح الاشارات لا يستدعي العلم
وان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير
اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة في علمه تعالى
بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير زائدة عليه وهو مذهب
قدماء المش الثاني انه صورة معلقة لا في محل وينسب
الى افلاطون الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول

علما قرره المص في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات
الرابع انه بالاضافة الى المعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما
لها من الصفات الخامس انه يكون بصورة قائمة بذاته
تعالى اليه ذهب الصفاتية من المتكلمين فنقل كون المذاهب
تلك الخمسة عن استاده في شرح اثبات الواجب ثم قال
ومحصله يعني كلام المحشي اه تمام ما استفاده من شرح الاشارات
بعد ما تقرر ان علمه تعالى عين ذاته ان علمه بالموجودات
الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين
تلك الموجودات وهذا مخالف لما تقرر من ان صفاته
عين ذاته بالمعنى الذي حررناه الا ان يحمل كون علمه عين
ذاته على العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث
من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح الاشارات
فان حكمت بكون العاقلين يعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني
المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العاقلين

اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فان وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في
ان ذات المعلول الاول الموجوده في الخارج علمه بها وفي ان التغاير
بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله
بعد ذلك كان الاول الواجب تعقل ذلك تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه صريح في ان ذات جميع الموجودات الخارجية
صورا كانت او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا
المذهب سادسا للخمسة المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس
عقليا ولا تاما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما
ثالثا فلان ما نسبه الى القدماء من كون علمه بالاشياء عين
ذاته تعالى ان اراد ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تعالى
بمعنى ان ذاته لا يحتاج الى قيام صفة بها يصير بتلك الصفة
عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية بالاشياء كما ان هو
شان غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في
صفة العلم بل جميع صفاته تعالى عين ذاته عند كافة الحكماء

والمعتزلة

68

والمعتزلة وان اراد ان ما به العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى
بالاشياء هو عين ذاته تعالى فان اراد العلم التفصيلي
فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كما سياتي وان
اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء وكما عرفت وبالجملة
ليس هو مذهبا عليحده قسيما للمذاهب الباقية واما رابعا
فلان ما نسبه الى المصنف في شرح الاشارات من كون علمه تعالى
بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس تقريرا لكلام الشيخ
بل هو تحقيق من عند نفسه لعدم ورود كلام الشيخ المحذورات
اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله
مذهبا رابعا من كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات
الخارجية لا يخالف المذهب الذي انكره وجعله سادسا
للخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل
فيه فيما نحن فيه بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي
من كون العلم حصول صورة الشيء والصورة الحاصلة من الشيء
كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري انه مجرد حضور
الشيء فيكون اضافة او الشيء الحاضر فيكون العلم عين المعلوم

فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة
علما وفي الاخر سمي ذات الموجود الخارجي بذلك واما ساوشا
فلان ماذهب اليه الصفاتية او مذهب الشيخ الرئيس والشيخ
ابي نصر نسبه الى القدما، واما سابعا فلان كون صفاته
تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشيا، بذوات تلك
الاشيا، بمعنى المعلوم بالذات انما هو ذوات تلك الاشيا
لا الصورة الحاصلة منها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى عين
ذاته ان العلم فينا يقتضي صفة من جهة العالم زائدة
على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه في العلم
الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم
من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي يقتضيها
من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم **قوله** وهو العلم
الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل
لكلا قسمي العلم اعني الحصولي والحضوري فالحاضر بالذات
في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالعرض و
في الحضوري هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم

والمعلوم

بكام

والمعلوم بالذات في القسمين واحد **قوله** ان يكون الصادر
الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه تعالى
بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور يتوقف
على تقدم القصد المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى ان يتوى اي
في دفع الفساد المذكورة اعني عدم مسبوقيته بالعلم و في
قوله وفيه تكلف نظر بل هو محال لاستلزامه كون الشي علة
لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد
على المص لانه لا يقول بكون العلم سببا للعلوم والصدور بالقدرة
والاختيار لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده قال في شرح
رسالة العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الى د
اعداد وجود الشي عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره
عنده واذا كان الشي قد صدر وجوده عن الشي فقد حضر
عنده فيكون باعتبار صدوره عنه مقدورا له وباعتبار الحضور
عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة
والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم والاعتبار ان عقليان
مضافان الى شي واحد من جهتين ثم قال وفرق بين

مسئلة ان العلم

العقدة وبين الايجاد والتاثير فان القدرة لا يبقى الا عند
كون المؤثر بحيث يصح عنه الاثر والايجاد والتاثير ثم ذلك
ويشمل كون الموجب او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد
او التاثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة
~~والتاثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة~~
فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عند ما يصح وعند
اعتبار العلم والارادة يجب انتهى فهذا الكلام كما ترى
صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد مع قوله انه
قوله
اولى لعل وجه الاولوية هو ان حيثية المعلولية مغايرة
الحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الوجود في
الخارج فان تحقيق المص يقتضي ان يكون هي بعينها حيثية
المعلومية فتامل قوله والتحقيق ان يقال ان هذا العلم
آه اقول كون ذاته على تفصيلي بالصادر الاول ليس بمعقول
اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر
بالذات البتة والحاضر بالذات اما ذات الشيء الخارجي ان
كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته

التفصيلي

تعالى لا يمكن ان يكون عين ذات الصادر الاول وبجميع الموجودات
بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة وهو ما يقتدر به على
استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي
ولا اختصاص له بالصادر الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية
لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميزة للشيء المعلوم
بها باطل لان ذاته تعالى مقتضية للتميز بمعنى موجد التميز ومفيده
لا بمعنى ما به التميز وفرق بين مفيد الخصوصية والصورة العلمية
مميزة للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى معطي التميز والتشخص ليس
الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه
صحيح لامكن اجراء مثله في جميع الموجودات بان يقال ذاته
تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه
وهو تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا
الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المص
في المعلول الاول بعينه ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات
لكونه تعالى بذاته مقتضيا لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية
وخصوصيته وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود نسبة

ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به مع ذاته من علم بالصادر الاول

وما به الخصوصية

لا بمعنى التميز

الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي
هو من جملة صفاته تعالى عين ذاته وكان في كلام المحقق الخفري
المنقول آنفا اشارة الى هذا وانت خبير بما ذكرنا في
المعلول الاول خبير بان اي شناعة في ذلك قوله قال صاحب
الشفاء آه استشهاد بكلا الامرين اما الاول فلان المعقول
اذا لم يؤخذ من الموجود الخارجي وكان من مخترعات النفس
العاقلة اياه لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقته للموجود الخارجي
بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس مما اقتضته
بخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه فكذا الحال في المعلول
الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني فلان نسبة
الكل اليه اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية
كما ان الصورة البنائية علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي
بجميع جزئيات ما في البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي
بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما انتقش صورته فيه من حقايق
الموجودات لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان علمه عقله
تعالى الاشياء بالعلم الصوري التفصيلي سبب لوجودها

ارسطو

بمعنى ان

بمعنى ان علمه فعلي بمعنى انه يعقل اولا نظام الخير في الاشياء
فيوجدها على طبقه في الخارج يدل على ذلك ما قاله متصلا بالقول
المذكور تعليلا له من قوله يعقل ذاته وما يوجبه ذاته تعالى
ويعلم من ذاته كيفية الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة
الموجودات على النظام المعقول عنده انتهى ولو اورد المحشي
الاستشهاد بالعلم الاجمالي بدل الكلام الذي نقله من الشيخ
قوله قبل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو كذلك يعقل
الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او
يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته
لانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل
شيء لتم الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون عقلا
من تلك الصور الفائضة صريح في كون ذاته تعالى علما اجماليا
بالكل كما لا يخفى فتأمل قوله فان الغايب المطلق في ظني انه هو
الحاضر بمعنى ان حاله مطوية في حاله بمعنى انه يمكن من النظر في هذه
استنباط تلك فتدبر قوله وبذلك التحقيق وهو ان العلم

فافهم

لي
طي

العلم الذي عين ذاته تعالى تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
وانت قد عرفت فساده بل دفعه هو ان يقال عند المص
ليس العلم منشاء لصحة الصدور بل منشاء وما ليس الا
القدرة واقتضاء وما لخصوصية المعلول الاول انما هو لخصوصية
ذاته تعالى وللثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واعتبار
العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان كماله تعالى انما
هو بذاته لا بامر زائد على ذاته كما عرفت مرارا قوله هو ايجاد
المنكشف بذاته هذا ظ فيما نقل عن المص من ان العلم لا يجب
ان يكون سابقا على الايجاد فتامل قوله وانه فاعله ظ وذلك
لان ما صرح به هو معنى العلم المصدري ومراد المص هو العلم
الحقيقي فلا منافاة قوله سواء كانت مادية او غير مادية اقول
هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجراء الدليل هو كون الشيء
موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة
من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير
فلا يشملها وذلك ظاهر قوله فالدليل المذكور ينفي العلم بالمتغيرات
اقول هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان

بالنسبة

بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور
وح فنقول لا شك في ان زيدا اذا كان في داره في وقت
معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى
ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علينا وقت
آخر فانا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان زيدا ليس في الدار الآن
ولو حكمنا بانه في الدار الآن كان ذلك جهلا وح فقد زال
عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن وحصل الحكم الثاني
اعني انه ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول
بالثاني كما لا يخفى فالحكم الاول زايل عنا البتة نعم يحصل لنا
ح العلم بان زيدا كان في الدار في الآن الذي انقضى لكن ذلك
حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الآن والسبب في ذلك وقوعنا في الآن
الاول ثم بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر ثانيا لكوننا زمانيين فلو
كان الواجب تعالى ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما زعمه الجمهور كان
ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه تعالى ايضا لازما
ولا ينفع في ذلك كونه عالما بان زيدا في الوقت السابق كان
في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير الحكم الزائل فالتغير لازم

البتة اما لو كان علمه تعالى لحصول الصورة لا بالكشف في الذوات
ولم يكن له تعالى الحكم في آن من الآنات بان يكون الآن ظرفا
للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف
الجزئي المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم وطريق
ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب
عدد ازمنة العقل والمقارنة والبعد او كان بالكشف في الذوات
وكان بريا عن الوقوع بحسب الازمنة والاوقات كما ذهبنا
اليه ولا يلزم التغير في شيء اصلا قوله وتقرير الدليل على وجه
آه وقد تقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم
المتغير فان لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته
للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك اقول و
الجواب عنه قد عرفت ان معنى كون علمه تعالى عين ذاته
هو ان الصفة التي يقتضيها العلم من جانب العالم هي عين
ذاته تعالى وح لا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم
التغير لو كان ما به العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته تعالى
لان العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو العلم الاجمالي وهو ليس

بالصورة

بالصورة المطابقة كما عرفت قوله هو ان يتحقق اذا لم يحضر عند
جزئي لكون زيد في خارج الدار في المثال المذكور وقوله في آن
حضر عندنا جزئي لكون زيد في الدار في ذلك المثال وقوله
ثم حضر عندنا جزئي ذلك الجزئي الاول اي بعد حضور الجزئي
الثاني بعدية زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على توهم التجدد
في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى فمآل حاصل هذا التقرير
ايضا على التقرير الاول على ما قررنا قوله بل المناسب ان يقول
آه هذا المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره
ايضا اذا قيل بدل قوله لزم التغير في علمه لزم التغير في حكمه
على ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت
ان تغير الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الازمنة وكون العلم
حضوريا لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء
من الاشياء منكشفا بذاته عنده تعالى في زمان معين
بسبب حضور ذاته في ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع
مع الزمان بعده بالنسبة اليه تعالى ايضا فاذا انقضى ذلك
الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان سببه انما كان الحضور

وقد زال سواء بقي صورته في مدركه من المدارك ام لا اذ
الانكشاف الحضوري امر وراء العلم الصوري كما ان المبصر
اذا غاب عن البصر انما يزول عنه الحالة التي نسميها الابصار
ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في خياله اذ لا شبهة ان
الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان
يستلزم زوالهما زوال حالة وجودية من المنكشف لديه
والمبصر وليس المراد بالتغير ههنا الا ذلك فظهر من تضاعيف
ما ذكرنا ان جواب المص عن هذا الاستدلال اعني قوله وتغير
الاضافات ممكن ليس بتام الا انه مبني على ظاهر الحال وعلى قواعد
الاشعرية كما قرره الشارح بل الجواب على التحقيق هو ان
يقال والتغير ليس اليه بالنسبة اليه تعالى هذا وقال المحقق
الفخري بل اللائق ان يقال في الجواب اقول ان علمه تعالى
لما كان حضوريا غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الدار
في الزمان او الآن الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها
بعد الزمان او الآن الذي كان فيهما بل يبقى هذا العلم ويعلم
ايضا كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم

محذور

محذور وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير العلم
الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المص
بقوله وتغاير الاضافات ممكن انتهى اقول بقاء العلمين القول صح
معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولي بان يكون
صورة كون زيد في الدار وصورة كونه خارجا عنها مرتسمين
اما في ذاته تعالى عن ذلك واما في المدارك العالية على اختلاف
بين القائلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من
يقول بحضور الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار وتجدد دهرية
اي على استمرار زمانية ولو استمرارا دهرية اي دهرية لا زمانية
عنده تعالى على ما حققنا واما بدون هذين القولين
فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا اصلا كما لا يخفى على ذي
فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما
صرح به في هذا الكلام واما الثاني فكما صرح به في مثل هذا
المقام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور
جميع اجزاء الزمان مع ما فيها عنده تعالى فقال هذا طور
وراء العقل ووجوه البحث فيه ظاهرة وقال في الحاشية حاشية صح
وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين

معا هذا الخ اورد على المناسب الذي ذكره المحشي ره ان هذا
الجواب يستدعي كون العلم زائدا على الذات اذ العلم
نفس المعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب
المص ان العلم نفس الذات الا ان يقال مقصوده ان
العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس
الذات انتهى اقول اما كون ما ذهب اليه المحشي من كون العلم
نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه المص من كونه نفس الذات
فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضا ان المص باي معنى قال
بكون العلم نفس الذات وانه غير معنى كون ذاته تعالى علما اجماليا
بالاشياء واما ان للمستدل ان يورد الدليل في العلم
الذي هو عين الذات فاقول العلم الذي هو عين ذاته
بمعنى الصفة التي يقتضيها العلم من جانب العالم لا يتغير بتغير
المعلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم الاجمالي فان العلم
الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها ليلزم
من تغيرها تغيره بل هو بمعنى الآخر وقد عرفته غير مرة قوله
فانه لا يجوز ان يكون تارة تعقل عقلا زمانيا انها معدومة

وتارة

وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا اذ حينئذ يتصور هناك
تارة وتارة اذا كان علمه تعالى بها مبرئا عن الوقوع في امامه
الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا القول
او نقول نعم لا يجوز ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة لعم
واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك
الوقت كما عرفت قوله ولا واحدة من الصورتين يبقى مع قوله
الثانية اقول لا منع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه
تعالى بالصورة على ما هو مذهب كعلمنا بوجود الحادث
في زمان وبعدمه في زمان آخر اذ لا تقابل بينهما لعدم اتحاد
الزمان ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كون علمه
زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين اي المعلومين بحضور
الذات معا اذا كان في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان
معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه تعالى حضوريا ومتعاليا
عن الزمان فلا يغيب عنه واحدة من الصورتين اصلا على
ما حققنا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا

وفائدة علمه به قوله ولان ادركت بما هى مقارنة للمادة
الى قوله بآلة متجزية اقول قد بينا لك ان مقارنة المادة
وعوارضها انما يمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول
صورة الشىء فى العاقل واما اذا كان بحضور ذاته له
كما فى حضور المعلول عند العلة فلا يمنع اصلا فالجزئيات
المادية لما لم يكن مدركة لنا الا بحصول صورها فينا ولم يكن
حصولها فى انفسنا المجردة بل يجب ان يكون فى قوانا الآلية
المتجزية فلذلك لم يمكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا
وتخيلا لكونها معلولات له تعالى فيكون ادراكه تعالى
لها تعقلا ولا حاجة هناك بتجزية فالجزئيات المادية
بما هى جزئية ومشخصة وممتنعة الفرض بين كثيرين معلومة
له تعالى من غير نقص ولا حاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا
الدليل انما ينفى علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير
كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه
زمانيا ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا وبريا عن الوقوع
فى الزمان كما هو الحق فلا ينفيه اصلا قوله كذلك اثبات كثير

متجزية

المتحيزة

فلا حاجة فى ادراكه لها الى حصول صورها فيه تعالى عن ذلك

ومادية

من التعقلات

من التعقلات اقول اذا حصلت معنى التعقل مما بينا لك
علمت ان اثبات شىء من التعقلات ليس نقصا له تعالى
بل عدمه نقص البتة قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل
شىء اى من الكليات والجزئيات على نحو كلى اما الاول
فظاهر واما الثانى فعلى نحو كلى منحصر فى فرده فلا فرق فى
تعقل علمه تعالى بين الكلى والجزئى فى ان كلا منهما انما هو
بصورة كلية تحتمل عند العقل الكثرة الا ان فى الاول
كما تحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة ايضا فى الخارج
وفى الثانى تحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة
فى الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر فى الخارج فى
الفرد فلا يعزب عن علمه تعالى شىء من الاشياء فى نفس
الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية انسانية
محفوفة بجميع عوارض كل واحد من تلك العوارض معلومة
بماهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض و
ان كانت كلية الا انها منحصرة فى نفس الامر فى شخص هو زيد
بعينه لان ضم الكلى الى الكلى وان لم يفد التشخص لكن قد يفيد

تعلق

كمية

فرد

الانحصار في الشخص وكذا العلم بعمرو بعنوان كونه ماهية
انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى كل منها كلي والمجموع
من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في
الشخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشاركا لذلك المجموع
في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو
مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا القياس
كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك اشار
بقوله ومع ذلك اي مع كونه علمه بالجزئي على نحو كلي اي
بحسب امكان فرض العقل لا يعزب عنه شيء متخف اي بحسب
نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات
امر ممكن بحيث لا يفوت منه تعالى جزئي من الجزئيات و
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا نقص فيه بحسب
الكمية كما زعمه الجمهور وشنعوا بهم به الا انه لكونه على حدوثه
صوريا حصوليا لا انكشافيا حضوريا فيه نقص عظيم من حيث
الكيفية كما ذكرنا سابقا **قوله** يعلم من كلامه المذكور ان
الموجودات الكائنة الفاسدة اه اقول الظاهر من مذهب

تشخص

القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ان الموجودات
مطلق سواء الكائنات الفاسدات والمبدعات الباقيات كانت
بما هي موجودات عينية ليست معلومة له تعالى الا بالعرض
والمعلوم بالذات منها انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى
ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما يلزم كونه كفرا لو لزم عزوب
شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه
لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من
انكاره كفره هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفية
ونحو من انحاء العلم فلم يشتبه على احد عدم كونه من ضروريات
الدين وظاهر ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا
نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم **وقوله** ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح في انه انما كفرهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب
شيء من الاشياء راسا عن علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا
واشد عورا في المطالب الحكمية عن ان يخفى عليه عدم لزوم
ذلك عن كلامهم واما الغزالي ونحوه فلما توهموا عن ظاهر
كلامهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات على النحو الكلي او انه تعالى

قوله

الذي

نحو

لا بعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قائلون بكونه
تعالى عالما بطبايع الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا لشيء
من ذواتها حملهم ذلك على تكفير هؤلاء وذلك افتراء عليهم
وتوهم من كلامهم واما من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا
ينبغي له تكفيرهم بمجرد انكار نحو من انحاء العلم وكيفيته من
كيفياته وان صح تخطيتهم **قوله** فان الواجب الوجود تعالى
مبدأ اه في هذا التعليل تأمل فليتأمل **قوله** ان هذا القائل
صرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ الكل وجودا اما قوله باعتبار
في الوجود العيني خبر بان القول بمبدائيته تعالى للكل وجودا والقول
بعدم عزوب شيء عنه لا يستلزمان خصوص العلم
الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو الخاص من العلم بل انما
يستلزمان علما مطلقا وينافيان نفي العلم راسا وبين
ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود العيني كما صرح به
ففي هذا التعجب تعجب فتأمل **قوله** ولا اصغر من ذلك ولا
اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود
العلمي اه فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي

العالية

الكتاب المبين واللوح المحفوظ والقضاء والقدر

العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات والاولى على تحقيقنا
ان يكون الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضورها
مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير مستمرة عنده تعالى ويعبر
عنه باللوح المحفوظ ايضا وح يكون قلمه الذي يترتسم به تلك
النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بل ارادته
تعالى المتعلقة بافاضة الوجودات والخيرات على الدوام ويمكن
ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة
عن طومار الزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار انتقاشها
بصور ما في الكون تدريجا كل في وقته وح يكون القلم باعتبار
اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول
واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن كتاب المبين بالمعنى
الاول اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب
المبين بالمعنى الثاني فان القضاء لا يقبل التغير والقدر يقبله
قوله والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة
اه اقول قد عرفت مما حققنا لك ان التغير في حضورها
انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى البعض لا بالنسبة اليه تعالى

فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير
في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم التغير فيه البتة تعالى عن ذلك
ولا انك ان يكون في مرتبة قوله بواسطة امر محقق
ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص اعلم ان المحققين على ان
التشخص كالوجود امر اعتباري غير زائد في الخارج على
الماهية المتشخصة بمعنى ان الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج
بحيث يصير مبدأ للاثار ومصدرا للاحكام وينتزع منها
العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون
لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل فكذلك
يجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه و
ينتزع منها العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان
يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل
ولهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر واحد بالذات
متغاير بالمفهوم والاعتبار فما به التشخص ليس الا نفس كون
الماهية مرتبطة بجاعلها المتشخص بذاته ارتباطا خاصا بها كما
ان ما به الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته

كذلك

79

كذلك واما العوارض المكتنفة بالتشخص فليست الا امارات للتشخص
واما المادة في الماديات فليست الا معدة للماهية لقبول الانحاء
المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة
بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي
هي بدون هذه الارتباط الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين
بان يكون لها في الخارج انحاء ارتباطات بالجاعل فهي من
هذه الحيثية تكون كلية ومشتركة بين كثيرين واذا اعتبرها
في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك
فهي من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا ومتشخصا فمناط الجزئية
والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة
في الخارج ومرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئية
ممتنع فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت اولا ولا يكون
كلي الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي وذهب جماعة
الى ان التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية ينضم اليها
به يصير جزئيا ومتشخصا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس
وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى تشخص اخر واشتراكه

ليس صح

بين التشخصات الا في مفهوم عرضي وهكذا قال جماعة في الوجود
ايضا اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتاخرين
كالمحقق الدواني وسيد المدققين ومن في طبقتهما زعموا ان
تشنيع المتاخرين على الحكما في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى على الوجه الكلي مبني على زعم هولاء
الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال
المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديمة في مبحث
(الملحقات التي اضاف)
التشخص بعد تقرير مذهب هولاء الجماعة بهذه العبارة ثم
ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمونه تشخصه في الماديات
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا هو منشا التشنيع على الحكما بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات
تعالى عن ذلك ثم قال بعد ما بين ان ليس في الممكنات
تشخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة
في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا ادركت بالحواس
كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها

الادراكية

طبقتهما
نفيهم
مبني

~~الادراكية جزئية اما واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية~~ فلا
فلا اختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف
المدرك وعلم الواجب متعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن
فاذن لا يعزب عن علمه تعالى ذرة في الارض ولا في السماء
فحاصل كلام الحكماء نفي التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات
ادراك جميع الموجودات له على وجه التعقل الصرف المقدس
عن شوائب القصور انتهى وقال سيد المدققين في حواشيه
هذا الكتاب في ذلك المبحث بهذه العبارة ليس التشخص
الجوهري مثلا الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع
وغيرها من المعقولات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر زايد
على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في
الجواب فان ادرك بالحس كان لصورة غير مانع عن فرضها
وان كان المدرك واحدا في الصور تبين مثلا اذا اعلمت
لمخاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ما متقدرة
بالمقدار الكذائي في الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك
المخاطب قطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت

الحس المذكور بالحس كان لصورة مانعا
عن فرض الشركة وان ادرك صح

القطرة متصفة بها في الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهيته ايضا مجهولة فتح واذا عرفت ان المتصور معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحوي الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الذي لا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه الشخص مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور فيه في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو الارتباط الى ان قال فمناط الجزئية التي

٨١

هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعي اعني ادراك الارتباط بهذا النحو الخاص من الارتباط و مناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما هو بالادراك لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب الكل وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما في الصور الخيالية كانت جزئيات وان ادركت بالصور الغير الحاكية لنحو الارتباط كان يكون بصورة حاكية عن نفس الماهية لا من نحو وقوعها وارتباطها بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي او توهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي لا على رأي هؤلاء الجماعة وعلى تقدير البناء فلا وجه لتخصيص نفي الواجب والمبادي العالية بالجزئيات الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا ماهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات والمثال الاول

علم

لاخصوصية الاحساس

اورده سيد المدققين التحقيق فيه ان علمك به انما يكون جزئيا
لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس بل لو امكنك
الاطلاع الحضوري بها بدون الاحساس لادركتها جزئية
فلو امكن اطلاعك لمخاطبك ذلك النحو من الوقوع لكان
ادراكه ايضا جزئيا وتمسكه بالشبح البعيد ايضا باطل اذ قد
عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما
هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بماهيته وساير
صفاته مطلق فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشبح
في الخارج فجهلنا بماهيته وصفاته لا يقدح في كونه ممتنع الاشتراك

حصل

[illegible]

فليتامل في جميع ذلك **قوله** ثلث وههنا احتمالات اربع الاول
هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان يكون
كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر
حصوليا **قوله** مع ما فيه يعني فيه ان علم كل واحد منهما بصورة
مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخرى جزئية وفيه ان
هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من
الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وايضا كون كل

من

من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احديهما كلية والاخرى جزئية
لجواز ان يكون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين **قوله**
لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور يعني اذا كان كل من العلمين
حصوليا يلزم لا محالة نفي الحصول الانكشافي عنه تعالى وقد
عرفت ان بذلك يتعلق تكفيرهم فتجويز كون واحدة من
الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم لا يصحح كلامهم
من حيث هو متعلق التكفير **قوله** وهو قسمان في بادي
النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه
معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك
قوله وان كان ثنائي النظر بالثاء المثناة الفوقانية و
تشديد النون ويمكن ان يقرا بالثاء المثلثة وتخفيف النون
خلاف الاول **قوله** فيظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني
مما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان
يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات وحقايق
والكليات ليست الا مفهوماتها وماهياتها الحاصلة في الاذهان
وحاصله وصار القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال

قوله لا دخل له اه لان الكلام في تصحيح ادراكه
امر واحد بعينه معلوما للواحد الجاهل بالوجه
الجزئي وللعالم الاول بالوجه الكلي فيجب ان
يكون امر واحد بعينه معلوما للعالمين في
صورة العلم الحصولي لكون المعلوم بالذات متعددا
والمعلوم بالعرض واحدا لكن المعلوم
بالذات للعالم الجاهل الجزئي واحدا
لان المعلوم بالذات لاحدهما الصورة
الجزئية وللاخر الصورة الكلية حينئذ

الثاني في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء
معلوما بالعلم الحصولي وكان علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم
عنه تعالى نفي الحضور الانكشافي الذي به يتعلق تكفيرهم بكون
هذا القسم مثل الاحتمال الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم
مدخليته في تصحيح التاويل المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا
فقط لا المشار اليه بقوله مع ما فيه ايضا فتدبر قوله لزم ان
لا يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني واذا لم يكن تفاوت
بين الموجود العيني والمدرك الذهني الا في المحو لحو الادراك
على ما هو زعم المتالهين لا يلزم عزوب اصلا قوله وايضا ذلك
بناء في قولهم من ان الانكشاف العلة آه ان اريد بالانكشاف
العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص ذلك العلم وان
اريد الاعم فلا منافات فتدبر قوله ليس الا في العلم
الذي هو مع الايجاد ثبت هذا الكلام منه ايضا صريح في ان المنسوب
نفيه اليهم ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون
شيء من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه لا يصلح
متعلق للتكفير وايضا يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية التي

لم يتحقق

لم يتحقق قبل الايجاد ان الحضورات الزمانية اذا لم يكن تحقق
قبل الايجاد وقد تحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور له
والانكشاف عنده حالة وجودية حقيقية فقد تجدد بالنسبة
اليه تعالى امر وجودي فكان قد تغير له تعالى حالة منتظرة وهو
محال وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافات و
الحاصل ان المتجدد له تعالى لو كان علما فقد تجدد له تعالى علم
وهو محال وان لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه تعالى اصلا
فلا يصح التكفير قوله فكون التشخص بذاته متحققا في الاشخاص
المادية يعني ان الامر المخصص الذي ينضم الى الماهية للتشخص وهو
المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروج عن تعلق هذا العلم لم
يصح بناء تفهيم العلم بالجزئيات على ذلك قوله على اعتقادهم
اي على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق العقل بالماهية
له كلية قوله صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم
قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا في قوله فلم تخف على احد عند التامل
في كلامهم انهم لم يثبتوا ذلك تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا
هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك

كفرهم وذلك لما عرفت ان شيئا من هذه الانفاليس نفيا لعلمه
تعالى حقيقة قوله ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع
اولم يقع اى الآن بان يكون الآن ظرفا للحكم لا للمحكوم به
فان الاول هو الذى يوجب تغيرا فى الحاكم دون الثانى فقوله
وهذا القول كفر صريح ليس بذلك لانه انما يلزم الكفر لو
كان المنفى الوقوع فى الآن على ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس
كذلك لانهم انما قالوا ذلك النفى حذرا عن لزوم التغير وظاهر انه
يلزم التغير على هذا التقدير الآخر اعنى على تقدير تعلق الظرف — بل على التقدير الآخر
بالحكم فهو المنفى ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعنى عدم العلم
بانه فى الآن بل انما يلزم عدم كون العلم آنيا او زمانيا
ولا محذور فى ذلك فعليك بالتأمل فان المطلوب دقيق يحتاج
الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله
المحشى اعنى قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئى ولم يكن — الخسوف
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع نقل بالمعنى فان — كلامهم
الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول علم احاطة بانه
وقع او لم يقع وليس فى كلامهم فى هذا البحث ذكر العاقل
الاول

قوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هى طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا بتعيين غير ظن ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه وذلك لانها غير موجودة فى غيره ... [illegible] ... والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هى طبايع الخ ثم ذلك مخصص ... [illegible]

. ٨٤

الاول اصلا فلننقل كلامه ليتبين جلية الحال قال فى الاشارات
فى فصل عقده ليتبين فيه امكان كون الجزئى مدركا على
نحو كلى بهذه العبارة الاشياء الجزئية قد
تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة
الى مبدأ نوعه فى شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئى
فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى الاسباب الجزئية واحاطة — بحسب توافى اسبابه
العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وفى بعض النسخ — تعقلها كما يعقل
الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم — لهام
انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى
ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع
ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه
وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا — المحدث
ادراك جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع — آخر هو
زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما
بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع

كلام الشيخ في الاشارات يدل على نفي علمه بالجزئيات وتكفير الشيخ

كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود يعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده ثم قال بعد فصل اخر تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً الى اخر ما نقله المحشي فلما حكم في الفصل السابق بان العاقل للجزئي على النحو الكلي انما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير يحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي وهو لم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع او لم يقع **قوله** ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في كون ذلك مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة اثبات ادراكها باعتبار المصنوع العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك الا انه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن

توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا اي القول بعدم ثبوت ذلك كفر صريح فبني التكفير على عدم الاثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد على الشق الاول هو ما يرد على الشق الاول مسامحة فتامل **قوله** وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها حاصل هذا الايراد انه التناقض بين كلاميهم احدهما كون العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المصنف في شرح الاشارات بعد قول الشيخ المنقول اعني قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً الخ واعلم ان هذه البيانات تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم

ان يكون عالما به لاستحالته فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلى بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء
ومن يجرى مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال فالصواب
ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن
الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجريها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة واما ادراكها
على الوجه الكلى فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل
ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول المقصود
التعارض بين ما يوجبه المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وبين نفي العلم الواجب بالجزئيات على

فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير

لا وجه لهذا الا لا يصور له
كما لا يخفى

زمانيا متغيرا فان العلم هناك مطلق وههنا مقيد فلا
يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره قدس سره في الصواب
ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا
حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل ليس الا الاحساس
الذي ذكره قدس سره وجعله مناطا وما خذا آخر لدفع
التدافع فليتأمل قوله اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها
ان يكون تجدد اوضاع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعة
بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده مشروطا بقطعة
معينة من الزمان اولا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام و
الجسمانيات ما عدا الفلك الراسم زمانية وثانيها ان يكون
التجدد الراسم للزمان واقعا في اوضاعه وبهذا المعنى يكون
الفلك الراسم فقط زمانيا وثالثها ان يكون حدوثه و
وجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع
الفلك الراسم بالقياس الى ذاته اولا وبهذا الوجه يكون
جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون

بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة اليه
الا ذاته وبان يكون وجوده لابد ان يقع في المكان و
لايتصور شيء يكون وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من
الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتأخرة
عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود
الحوادث لجميع الاجسام والجسمانيات حادثة او قديمة
يكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني
من حيث هو مجموع فانه لايتصور اختلاف جهات الامكنة
واوضاعها بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط
وليس شيء من المجردات حادثة او قديمة مكانيا لشيء من
المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني
انما يكون ادراكه بالة الجسمانية لانه من حيث هو زماني
ومكاني لايمكن ان يكون الا جسما والجسم من حيث هو
جسم ليس من شانه الادراك والا لكان كل جسم كذا
بل لابد ان يكون له قوة من شانها الادراك ويكون تلك
القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه وهذه القوة هو المراد بالالة
كالالة كالباصرة وسائر القوى

الجسمانية

الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بالة جسمانية لا يدرك
الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا وضع
ومكان وجهة فكذا مدركه لابد ان يكون كذلك والزمانيات
والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب
والبعد والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك
فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اي مكان كان
وفي اي جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضرا للجسم الآخر كذلك
بل لابد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع
معين ليتحقق الحضور الذي به يتحقق الادراك وذلك ظاهر
واما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن
الزمان والمكان لا يكون اختلاف الاوضاع والامكنة و
الجهات والازمنة الواقع في الزمانيات والمكانيات كائنا
بالنسبة اليه بل يكون كائنا فيما بينها ونسبة بعضها الى
بعض فلا يتصور لشيء منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل
منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك
كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقديم

وتاخير ويكون قرب بعضها الى البعض وبعده عنه وكذا تقدمه
عليه وتاخره عنه ايضا منه كالآلية فاحتفظ بذلك قوله
فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى
زمان من الازمنة آه لا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح
فى ان هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل ايجاد الحوادث
او بعده وليس هذا العلم بالصورة والا فالحكماء ايضا قائلون
به فيجب ان يكون بانكشاف ذوات الموجودات عنده تعالى
دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية
لها بالنسبة اليه تعالى وانما هى لها فيما بينها كما مر غير مرة
فهذا خلاف ما قرره المح من ان مذهبه هو انه تعالى انما يعلم
الحوادث قبل الايجاد بحصول صورها فى المبادى العالية وبعده
بانكشاف ذواتها فان قلت قد قال المص فى شرح الرسالة
بعد الكلام الذى نقله المح بهذه العبارة فان كل شىء مما مضى
او حضر او سيستقبل او يوصف بهذه الصفات على اى
وجه كان مثبت فى جوهر عقلى يعبر عنه بالكتاب المبين
وهذا الكلام منه يدل على ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما

هو بالصور الحاصلة فى الجوهر العقلى كما هو مختار تاليس الملطى
على ما مر فليس ينطبق التحقيق الذى ذكرت على
مذهبه قلت قد تبين لك فى تضاعيف ما مر ان المص
يقول بكون علمه تعالى بانكشاف ذوات الموجودات
على النحو الواقع عنده تعالى بحيث لا ينبغى ان يرتاب فى
ذلك كيف ومخالفته مع الحكماء فى نفى علمه تعالى بالجزئيات
وتشنيعه عليهم فى ذلك وشدة مبالغته فى ان نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة صريحة فى
انه انما خالفهم وشنع عليهم لقولهم بالعلم الصورى الحصولى
ونفيهم العلم الانكشافى الحضورى وهذه مخالفة اخرى وراء
المخالفة فى الارتسام فى ذاته تعالى كما مر والا فهم لا ينفون علمه تعالى
بالجزئيات اصلا وراسا كما قد علمت ذلك مرارا فاما تاويل
هذا القول منه فعلى زعم المأول وامثاله فهو انه اشارة الى
العلم قبل الايجاد ولكن على هذا يلغو مؤنة اثبات كون نسبة
الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة بل ينافيه كونه تعالى
عالما بالاشياء قبل الايجاد بالصورة وبعده بالحضور اذ ثبت

ما وتد الجوهر العقل الذي فيه الكتاب المسمى بالحق الاكمل
مرآيا نفس خود اين جهان است جهان جمله بدل اصناف ملائكه خود اسماء تن افلاك عناصر و مواليد اعضا
توحيد همين است دگرها همه فن

ح قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى واما عندي فتاويله
ان الجوهر العقلي الذي فيه الكتاب المبين به عبارة عن
شخص الانسان الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه
فان مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع كما صرح به المحققون
شخص واحد انى صادر عن الله تعالى بالابداع وهو من هذه
الحيثية جوهر وهو ظاهر وعقل اذ خلق ابداعا بلا مادة و
مدة ويشتمل على اعيان جميع الموجودات وصورها فهو
كتاب مثبت فيه جميع ما صدر عن الباري تعالى بالواسطة
او بدونها من الازل الى الابد وتفسير المص الكتاب المبين
قبيل هذا القول بدفتر الوجود يؤيد هذا التاويل كما لا يخفى
وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله المحشي من المص في شرح
رسالة العلم يخالف الظ من سائر كلماته كما اشرنا اليه
فليتامل فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء
ايضا فان الكلام الذي نقله الشارح منهم في هذا المقام بعينه
هو الذي ذكره المص في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى حاضرة له تعالى دفعة واحدة

كالمجموع من حيث المجموع

على السواء مع كونهم غير قائلين
بوجه فانه يوجه كون جميع الاشياء
ص

فيكون

فيكون عالما بها بذواتها لا بصور زائدة عليها مع انهم مصرحون
بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان الظ انهم ارادوا
بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه تعالى
في الشهود العلمي الذاتي مرادا في الوجود العيني لكن بمعنى انه
لا يمكن ان يحصل لشيء من الزمانيات والمكانيات
نسبة حضور معه تعالى اصلا لا بمعنى حصول الحضور العيني لكن
دفعة كما ذهبنا اليه فان الظ انهم يتحاشون عن حضور
المادي عند المجرد والزماني عند غير الزماني على ما مر فيما نقلنا
من كلام الشيخ في الشفاء فيما سبق ولو قالوا بكون شيء
من الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم المقرر
هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده تعالى
دفعة واحدة وكون علمه تعالى بها بهذا الحضور فكان مخالفا
لما قرروه من العلم الحضوري واما المص فلما قال بحضور
الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى بحسب الوجود
العيني لزمه ان لا يكون فرق بين قبل الوجود وعنده و
بعده بمقتضى الكلام المذكور فلا معنى لكون علمه تعالى بها

حاصل مذهب المص في العلم

قبل ازمنة وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها
بنفس ذواتها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فاولى ان
يحمل مذهب المص على التفصيل لكن لا باعتبار قبل الوجود
وبعده كما زعمه المح بل باعتبار المعلولات القريبة اعنى
المجردات وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة اعنى
الماديات والزمانيات على ما يشعر به كلامه في شرح رسالة
العلم كما نقلنا فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة
والبعيدة وكلامه الذي نقله المح من شرح الاشارات من
تقييده المعلولات بالذاتية في قوله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فان المراد بها المبادى العالية المجردة عن المواد وح يزول
الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي
نقله المحشى من شرح رسالة العلم ههنا ما هو المراد من
كلام الحكماء الذي نقله الشارح من الوجهين المذكورين في تصوير
حاصل مذهب المص على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات
الذاتية والمجردات بحضور ذواتها بانفسها وبالزمانيات

والماديات

التوافق

طايل

والماديات بحصول صورها في المعلولات القريبة اعنى
قبل وجوداتها وبعدها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد
وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق بين جميع كلماته الا انه يبقى
تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الجزئي بلا تامل بل ينعكس عليه فتامل قوله ثم ذكر تحقيقا
فقال اى قال بعد ذكر التحقيق فانه مهد اولا مقدمة حقق
فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقائقها
~~واما ان يكون بحسب حقائقها~~ واما ان يكون بحسب تعددها
مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة
اما ان يكون احادها غير قارة اى لا يوجد معا او يكون قارة
توجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن ان توجد
الا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا
في مكان او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا تحصلت في
اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى لتعين اشخاصها
وتشخصها اما الزمان كما للحركات او المكان كما في الا
او كلاهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة تحت نوع من ع

وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل
من اسناده اليهما الى آخر ما ذكر هناك ثم ذكر الكلام الذي
ذكره المحشي قوله بل يدل بالحكم المدرك الاول بان الماضي
ليس موجودا في الحال آه لان معناه ان الماضي غير موجود في
زمان هو ظرف وجودي في حالة الحكم اذ الحال هو زمان
وجود الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن وجود الحاكم مقارنا للزمان
من الازمنة ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم ولكن الحكم
بدله بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود واقع
في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان
البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه
لا يعزب عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض
بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال له
بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا كونه
غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك لحكم هو حال
انما امر به ليدفع ذلك الايراد الذي ذكره صدر المدققين كما سيأتي
بكل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك
الزمان آه فلا يكون المعنى ايضا الذي هو موجود في زمان

اما لا يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال م

اعني كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجود حالة الحكم

الماضي

معين

91

معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك
الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان الحال الذي
هو زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل
الشيء الذي مضى زمانه والشيء الذي يطلق سيأتي زمانه و
لو كان المراد بهما نفس الزمانين لم يصح ايضا اذ كل منهما زمان
لوجود نفسه ايضا كما تقرر في موضعه والاظهر ان يقول الحكم هو
بان ما هو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان
آخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان المسمى بالحال ليطابق
البدل وما هو بدل منه [illegible] قوله ولا الحكم على
بانه موجود الآن او معدوم وذلك لان الآن عبارة عن
الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون
الحاكم زمانيا قوله او موجود هناك او معدوم وذلك
لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيدا عن مكان الحاكم
حالة الحكم كما ان ههنا اشارة الى مكان مقارن لمكان
الحاكم وكل ذلك يقتضي كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم بدل الحكم
بان الشيء موجود هناك انه موجود في مكان مفروض البعد

في زمان معين موجود في زمان هو

الحكم

معنى العلم بالجزئيات على وجه كلي

عن مكان آخر قوله او حاضرا او غائبا اي الحضور والغيبة
الزمانيتين او المكانيتين بالقياس الى الحاكم وذلك اعني عدم
الحكم بانه حاضر او غائب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحاكم
زمانيا او مكانيا قوله وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات
على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالان
او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى
العلم بها على الوجه الكلي به يكون العلم بالكلي فان العلم
بالكلي يكون من هذا القبيل اعني غير مختص بشيء من الامور المذكورة
كما صرح به المصنف في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبيل الكلام
المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق
بها اي بالزمان والمكان ويتنفر العقل من اسناده اليهما
كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعته الانسانية متى
يوجد او اين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان
يكون وفي اي بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا
الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب
تشخصهما قوله اما اولا فبان فيه اعترافا بان بعض معلولاته

الزمانيتين او المكانيتين

اي على الوجه الذي

كالجزئيات

كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية اي
على وجه يكون به مشارا اليها بهذا او هنا وهو كونها مشارا اليها
بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم ان المنفي في
قول المصنف او موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه
بالنسبة الى ما هو مثله في كونه زمانيا ومكانيا الذي يتحقق به
كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل
المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي عن الزمان
والمكان وكذا توهم من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس
الى مكاني او زماني آخر وليس كذلك كما عرفت قوله اي
يعلم جميع الجزئيات بالكلية اي دفعة واحدة بحيث لا ينفك
علمه بالبعض عن العلم بالآخر وهذا اخص من كونه بحيث
لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحشي فليتفطن وهذا التفسير غير
ما ذكرناه اولا قوله فان نسبة الزمانيات الى الزمان الكلية بالمعية
في الوجود اي النسبة يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان
يكون منطبقة عليه اولا ولا ينحصر تلك النسبة بالانطباق عليه
فقط قوله والا لم يكن الاجسام التي في الزمان ولا يعرض لها الحصول

ههنا او هناك

التغير زمانيا قوله فيه اولا انه ليس في الاجسام جسم لا يعرض له
تغير اصلا وان كان في الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم
كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الثاني من المعاني التي
ذكرنا للزماني ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق
ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون بانطباق عليه بوجه
من الوجوه اما بحسب الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف
قوله يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود يعني لما علمت
ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود و
لا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البري عن التغير يجوز
ان ينسب الى الزمان نسبة المعية وح لا خفاء في ان نسبة
جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وذلك لان ذلك
المجرد يجوز ان ينسب الى كل زمان معين كهذا اليوم مثلا الى
ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود وظ ان نسبة
جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء بل الجواب
انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون
هذا اليوم ظرفا ليصدق لا للمجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم

على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود
معه ايضا ليست

اصلا

٩٣

اصلا ولا نسبة اليه اصلا سوى كونه معه في اصل الوجود وكما
انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود وكذلك موجود مع ساير
الازمنة في اصل الوجود كما انه يصدق انه في هذا اليوم موجود
مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم انه
موجود مع ساير الازمنة في اصل الوجود فظهر ان كون نسبة عدم صح
جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم كون
نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص
وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا
اليوم قوله كالحادث فانه في اليوم لكونه معه في الوجود بهذه اليومي ح
النسبة اعني كونه معه ليست معيته في اصل الوجود فقط
بل خصوصية زائدة عليها وهي كون وجوده حادثا فيه ونسبة حاصلا
الفلك مع اليوم ليست ايضا معيته في اصل الوجود فقط
ولا معية الحادث مع اليوم اعني حدوث وجوده فيه بل ان كان
الفلك هو الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا
للاوضاع المخصوصة التي تجددها كان راسما لهذا اليوم المخصوص
وان كان غير الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كونه جدد

الاوضاع المخصوصة للفلك الى الاسم بهذا التجدد المخصوصة لهذا
اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك ان هاتين النسبتين
نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود التي يكون للمجرد
بالنسبة الى اليوم وكل واحد منهما غير النسبة التي يكون لاحد
الفلكين مع يوم آخر بالتقدم او التأخر اللذين هما من
مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير
نسبته الى يوم آخر مغايرة بالشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة
اليه لكونهما غير قارين بخلاف نسبة المجرد الى اليوم فانها
لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم اخر لكونها
معية في اصل الوجود ايضا فكون الفلك اليوم في اليوم ليس
بمجرد معيته معه في الوجود بل لخصوصية زائدة عليها التي لا
يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه اليوم في الغد انما
هو لفقدان النسبة التي له مع الغد لا لفقدان نفس الغد
بحسب النسبة في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في
المعدوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية في اصل الوجود
واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زائدة على المعية في اصل الوجود

فكانه

فكانه يكون اليوم في اليوم بمعنى معيته معه في اصل الوجود
يكون اليوم في الغد ايضا بهذا المعنى اعني بمعنى معيته مع الغد في
اصل الوجود اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية زائدة
لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة كذلك فينقطع جميع ذلك
قوله غير مسلم الى آخره اقال خارج عن قانون التوجيه
اذ المص في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت ما يمكنك به
دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة
واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها
اليها والمانع ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه
مانع ايضا واما قوله لكن ايضا لا يحكم آه فلا يخفى ما فيه اذ نظير
اشارة المجرد بهناك الى المكان قريب الى مكانه اشارتنا بها
من مكاننا الى مكان قريب من مكانه فنظير اشارته الى المكان قريب
من مكاننا فتدبر واما جواز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة
عقلية فلا يمنعه احد قوله اما اذا قطع النظر الاولى
ليس في كلام هذا المحقق اعتراف آه قد عرفت ان مذ

بل اشارتنا الى مكان قريب من مكانه

توهم الاعتراف بما هو وعند ذلك يضمحل هذا النظر كما لا يخفى
لا عنده تعالى الحقيقي لا يفهم هذا المنع من تقدم لعدم عند المعيد للمراد ما ذكره

قوله لا بالصور فقط وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اى حتى لا يضمحل النظر
بمذهب بالكلية على راى

اى لا بالصور الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء بالصور صح

الحكماء وليس المراد التصور المقابل بالتصديق قوله بل جميع
الذي يعبر بعض النسخ

الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى
كل في وقته اراد بحضور كل في وقته ان يكون في وقته ظرفا للحضور
اى كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك ولعلم
ان التغير في المحصورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور
بزمان معين ومكان معين وهذا ليس مراد المص لان
اذا كان حضور كل منهم في وقته لا دائما لم يكن لاستواء
نسبة الازمنة اليه معنى بل مراده ان كلا منها في وقته
حاضر عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة
اليه تعالى ما دعا على هذا يكون في وقته ظرفا للكل وفائدته ان كل
شيء مع كونه في وقته حاضرة عنده تعالى دائما وقد عرفت
فيما مر غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه
بما مر آنفا قوله واما اندفاع النظر الثالث فقد عرفت اندفاعه

بما ذكرنا

١

بما ذكرنا وما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام المص الى
لا توجيه كما دفعه النظر الثالث في ذلك بتاويل الحال بزمان
مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به ليس قبله
وبعده كتمام مدة عمر احد منا مثلا بالنسبة اليه تعالى يعني
ان المنفي هو الحكم الواقع في الان باعتبار اختصاص المتكلم
به بالمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس مختصا بزمان دون
زمان فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع
في الآن مطلقا بدون اختصاص بالمتكلم وقوله ولم الحكم على
شيء بانه موجود في الآن وجوده او معدوم اي في الآن
وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة ماض و
بعضها مستقبل وبعضها حال بمعنى ماض بالنسبة الى تمام
مدة وجوده او مستقبل كذلك او حال بمعنى زمان مختص
بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا
بعده والا فمع تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة
اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام

اصلا فتامل قوله لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود

والحال ان المقصود هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لا مجرد

ان وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب عنه ما

عرفت قوله بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم

يقولون به كذلك في العلم الحضوري الا انكشافي فقد عرفت

انهم ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم قائلون

بذلك في العلم الحصولي الصوري فيرد ان ذلك لا يدفع

التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم

الحضوري وثانيهما ان بعض كلامهم مصرحة بكون علمه تعالى

بالجزئيات بصورة كلية منحصرة كل منها في فرد كما حررناه

سابقا ومن المتأخرين من تكلف لا يخفى انه يرد على

هذا ايضا ما اورده على توجيه المص من الوجهين مع امرين

اخرين احدهما شدة بعد حمل العبارة عليه فان الانتقال

من وجه كلي او الوجه الكلي الموجه به الكلي من قبيل

الانتقال من اللفظ الى المعنى لدلالته عليه باحدى الدلالات

وانما يمكن الانتقال لو كان العبارة على وجه الكلي او على وجه

كاذ عجز عن الجزئي

اي المطابقة والتضمن والالتزام اي دلالة اللفظ عليها لطريق اي على طريقة ... البيضاء كذا الحقيقة لا المجاز الكل في عبارة الثانية

كلي

كلي على سبيل الاضافة دون التوصيف وثانيهما انه غير صحيح

في نفسه على زعم المحشي وظ كلام المص لوقوع التغيير في علمه

بالجزئيات وللاول من هذين الوجهين اطلق عليه

التكلف دون توجيه المص فان العبارة على توجيه المص

وان كان ايض لا يخلو عن بعد الا انه صحيح لامكان

ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي اي الوجه المنسوب

الى الكل بخلاف هذا التوجيه الا انه يرد ان اطلاق التكلف

على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا

امكن الحمل مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت

وقوله لا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى مجموع

الوجهين الموردين على توجيه المص مع الثاني من الوجهين

اللذين ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الاخر فقط وما ... الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة الى

مجموع الاربعة او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف

ايضا كما ذكرنا قوله كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا

بتلك الازمنة اه هذا انما يصح على ما فهمه دون ما حققه

مرارا قوله لم يناسب الا مذهب الاشعري القائل بان علم القصير

في الواجب تعالى بخلاف غيره الغير القابل به يعني ان جريان
الاوصاف الثلثة بهذا التفسير عند غير الاشعري لا يتصور
بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق
الحكم الحادث او المطلق اي لكن في ضمن هذا الفرد
يدل على المط الذي هو نفي جريان الاوصاف المذكورة بالنسبة
اليه تعالى مط قوله واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة
والصفات الاعتبارية اه افعاله تعالى من حيث استنادها
اليه تعالى ليست زمانية واللازم اتصافه تعالى بالزمان كما
لا يخفى على الخبير مما اسلفناه وكذا صفاته الاعتبارية من حيث
انها صفات له تعالى قوله كان علمه تعالى بذوات الجزئيات
باعتبار الوجود العيني اي حال كونها ملحوظة مع اعتبار الوجود
العيني او متلبسة باعتبار الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبرا
لكان بل حال عن ذوات الجزئيات فانه معمول به
بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله من حيث دخول
الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلثة الظ اوصافه بتذكير الضمير
لكونه راجعا الى الزمان فتانيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة في قوله

اذ حينئذ لا حكم لا تصور ولا بواسطة في مفهومه قوله ثم

اي الحادث قوله فلا [illegible]

الواقعة في ازمنتها قوله بحث لا خفاء فيه فانك قد عرفت
ان علمه تعالى بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول
الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا
العلم لا محالة قوله فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم
يعني تاويل كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى بحيث
يحضر عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب
مقتضى عباراتهم فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم
التغير في الحضورات الحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة في
نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم فالحاصل
من هذه الحاشية انه ان اريد بقولهم بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها هو عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة
اليه تعالى ففيه ان علمه تعالى بها انما هو من حيث دخول
الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير
الحضورات الزمانية وان اريد عدم التغير في كونه تعالى
بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته لا عدم التغير في الحضورات
الزمانية ففيه ان عدم التغير في كونه بحيث كذا ليس عدم التغير

نعم لو روعي الوجود بحيثياته م

تعالى بها في اوقاتها لكونه م

فی علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلی بالجزئيات
مع كونهم مصرحين بنفی التغير فی علمه تعالی بالجزئيات حيث
كان مقتضی عباراتهم نفی الحضور الحادث الزمانی فتاويل كون
الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحيث يحضر عنده كل فی وقته
المستلزم لتسليم التغير فی الحضورات الزمانية لا يناسب
مقتضی عباراتهم الذی هو نفی التغير فی الحضورات الزمانية فتامل

قوله فهذا التغير من لوازم عدم التغير فی العلم القديم يعنی
ان علم الاجمالی القديم لما اقتضی تغير المتغيرات وتجددها
فی اوقات وجوداتها وحوادثها المختلفة بحسب المصالح وتادية
الاسباب المؤدية اليها وكان علم التفصيلی بها عين
وجوداتها المتجددة المستلزمة لتجدد ذلك العلم الذی
هو عينها فلو لم يتجدد ذلك العلم وذلك بعدم تجدد المعلومات
يلزم التغير فی علمه القديم المقتضی لتجدد تلك المعلومات وهو
محال فظهر ان امتناع التجدد والتغير فی علمه القديم هو المستلزم
[illegible] علمه تعالی بالمتجددات وهذا كما تری امر غريب ولا
يخفی عليك مما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم انما يقتضی تجدد المتجددات

فيما بينها

فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالی وعلمه التفصيلی انما هو عين
المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالی
وهی من تلك الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة
مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالی بها عين وجوداتها
المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالی بها من حيث هو علمه بها و
هذا اغرب **قوله** والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض
هذا هو المروی عن ائمة اهل البيت ع وبيانه علی الاجمال
ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالی بدون
مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد
مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالی اصلا والامر بين
الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد واختياره مستندين
الی الله تعالی ولنا فی تفصيله تحقيق ليس ههنا موضع ذكره
قوله بالقياس الی الآحاد ای بالقياس الی واحد واحد
منها منفردا فی سلسلة الاسباب مقطوع النظر عما تقدمه
منها واما بالقياس الی الكل ای الی المجموع ما فی سلسلة
الاسباب والخير فی قوله الی اختياره راجع الی الفعل

واختياره وكون قدرته [illegible]

الفعل الی [illegible] رنا اياه ولو كان

على ان المصدر مضاف الى المفعول اى اختيارنا للفعل
وقوله باعتبارين اى الوجوب باعتبار القياس الى الكل
والامكان باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعنى
الى الفاعل القريب فتدبر قوله هل يسمى عالما وقادرا
الا لانه واهب العلم للعلماء اه اقول والله اعلم المراد
ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على
واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار قيام
مبدا المشتق فيهما اعنى العلم والقدرة عليه واطلاقهما
عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شئ عليه تعالى
بل انما اطلقوا لفظ العالم عليه تعالى من حيث وحده وانه
تعالى هو الذى وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم والمفيد
لغيره كمالا لا يمكن ان يكون عاريا من ذلك الكمال فحكموا عليه
تعالى بانه عالم لاجل ذلك وعدم كون شئ عاريا عن كمال
لا يجب ان يكون لقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون
لكونه عين ذاته وفى الواجب تعالى انما هو كذلك وهكذا الحال
فى ساير صفاته الكمالية قوله كلما ميزتموه باوهامكم اى بعقولكم

انما سماها

وهمانية
انما سماها اوهاما لكونها وهمانية غالبا او لان العقول وان
كان فى ادراك ما سواه تعالى كاملة بالغة الى كنه الاشياء
وحقايق الامور على ما هى عليه لكنها فيما يتعلق بذاته و صفاته
تعالى فهى كالاوهام حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الامور و
حقيقتها بل انما يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع فكذلك
العقول بالنسبة اليه تعالى وقوله فى ادق معانيه حال
عن ضمير المفعول فى ميزتموه اى حال كون المتميز كائنا
فى ادق معانيه يعنى وان دققتم فى تمييزه غاية التدقيق
وجردتموه نهاية التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع
ذلك ليس لايقا بجلاله تعالى بل انه هو ايضا مصنوع
مثلكم راجع اليكم غير حقيق بان ينسب الى جلال قدسه تعالى
قوله والبارى تعالى واهب الحيوة اى هو هكذا ايضا لان
بصفة الحيوة والقدرة فانه راجع الى انه مفيض الحيوة
على الاحياء ومقدر لموت كل ذى حيوة قوله ولعل النمل
الصغار تمثيل لطيف لمعرفتنا بالقياس اليه تعالى وانا
له صفاتا كمالية وفيه شهادة لقول المص ان العقلا قصدوا

وصفه تعالى بالطرف الاشرف من الطرف النقيض رنا بينين
في الصحاح رنا يا العقرب في رنا ه قوله اذ كان فاعليه الفاعل
للفعل وعلمه بذلك بنفس ذات الفاعل لم يكن صدور
مقابل ذلك الفعل عنه اي لم يكن امكانا ووقوعيا فانه
المعتبر في مفهوم القدرة كما قرر وان امكن امكانا ذاتيا
قوله لانه امكن اكمل من مقابله يعني ان ذاته تعالى اقتضى
بمشيته وارادته اللتين هما عين ذاته تعالى في ترجيح كل ما هو اكمل
واصلح بالنسبة الى النظام الكل من طرفي الفعل اعني
وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح من عدمه
اقتضى ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا لا لخصوصية
كونه وجود زيد مثلا ولم يقتض ح عدمه لكونه شرا و
مقابلا لما هو اصلح لا لخصوصية كونه عدما وكذا اذا
صار عدمه اصلح اقتضاه لذلك لا لشيء آخر فامتناع
ضده وعدمه الذي هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود
لسبب عارض هو كونه خيرا لا لامر ذاتي فلا ينافي الا
وقت
مكان الوقوعي الذي هو الجواز صدوره لما هو خير وصلاح في

شرا وفسادا في وقت آخر هذا وظهر من هذا التحقيق عدم
كون الشيء من المقدورات خيرا وصلاحا بالذات او
كونه شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير فانما هو
خير بالقياس الى النظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك
وينحصر الخير بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر
بالذات في الممتنع الوجود بالذات وانكشف ان اقتضائه
تعالى بالذات انما هو لذاته تعالى فقط لا لشيء آخر
فتفطن قوله وليس قبله زمان فان قلت هذا اعني
عدم وجود وقت قبل وقت الايجاد جعله المصنف في بحث
حدوث الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث
حيث قال واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
فما بال الخيام حيث جعله موجبا لعدم المخصص قلت اراد الخيام
بالزمان الزمان الموجود المتقضي اجزاؤه في الخارج الذي
لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد به عند الحكماء لا الزمان
الوهمي الذي ليس له تقضي اجزاء في الخارج بل اجزاؤه كنفسه
وهمية محضة ليس لشيء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما

شر او فسادا

ای السمع ای الله سمعه راوده الارادة

شاهد على ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب

فى الخارج مع امكان وقوع الايجاد فى كل جزء منه كما هو رأى المتكلمين
وقد حققنا فى حواشينا المعلقة على مبحث الجواهر من
هذا الكتاب ان المراد بالوقت المنفى هو الوقت مطلقا
اعم من ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت
قبل الايجاد وهيئا ايضا يصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج
تخصيص الايجاد فى وقت الحدوث الى المخصص هذا ثم ان جواب
الجيلانى عن سؤال الغزالى بان تلك الامور من مقتضيات
النظام الاعلى صريح فى ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب
الذى نسبوه اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب
بل لم يكن ذلك السؤال واردا عليهم اصلا فتفطن قوله
مندفع بالتخصيص اى تخصيص القول بامتناع الترجح بلا
مرجح فانهم يخصصون امتناع الترجح بلا مرجح بما لم يكن الترجح
ناشيا من ترجيح ذات ارادة واما اذا كان فلا
امتناع فيه عندهم قوله وكلام الشارح ههنا فى غاية السقوط
... الشارح لعل الظاهر هذا الكلام اعنى كون الارادة غير زائدة
على الداعى فان مفهوم الداعى اعم من ان يكون عينا او غيرا

مراد المص

الرجح

بل لعل

بل لعل الظاهر بحسب العرف ما يكون غيرا وغفل عما هو مذهب
المص وغيره من المحققين من كون الداعى عين ذاته تعالى
فيما وقع قوله المص قدس سره والنقل دل على اتصافه
بالادراك آه اعلم ان المراد من الادراك فى عبارة المص
ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات
مطلقا ولا العلم بالمحسوسات باى طريق كان لان جميع
ذلك مما ثبت بالادلة التى بعينه بل المراد هو الادراك المتعلق
بالمحسوس بما هو محسوس الذى اذا كان صادرا عنا يسمى احساسا
وهذا النحو الخاص من الادراك له تعالى لم يثبت بما ذكره
المص سابقا من ادلة العلم بل ربما يدعى امكان اثباته
بالدليل العقلى والعلم الحضورى الثابت له تعالى بجميع الاشياء
وان كان شبيها بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس
الا انه ليس احساسا حقيقة وبهذا جزم المص قدس سره بان
ثبوت هذا النحو من الادراك انما هو بالسمع فحصر طريق اثباته
على السمع دليل واضح على ان المراد به ليس شيئا من معانى العلم
المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس فحاصل كلامه

فوقع به

منظافرة

ان السمع دل على ان له تعالى احساسا فان النصوص
متوافرة على كونه تعالى سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس
الا احساس فينا لا يمكن الا بآلة جسمانية ودل العقل على
استحالتها عليه تعالى فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس
له تعالى وبمقتضى العقل نفي كونه بآلة والظاهر ان السمع والبصر
حقيقتان في الادراكين المخصوصين مطلقا اعم من ان
يكون حصولهما بآلة او بدونها ولو فرضنا كون الحصول بالآلة
معتبرا في معناهما الحقيقي فلا شك ان معنى المذكور اعني
الادراك المخصوص بلا آلة اقرب الى ذات المعنى الحقيقي
مطلق
وهو ممكن في حقه سبحانه اذ كون الآلة شرطا في حصوله
ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى في جميع
السمع
انواع المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري بها الا ان
وكون
ورد في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس
الادراك بهما بلا مباشرة تأويل بخلاف سائر الحواس
بالمبصرات
اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان السمع والبصر بالعلم
بالصحيح والا
والمسموعات مطلق كما هو مذهب الاشعري ليس

المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس
المبصرات الا ان ذلك الاحساس

تأويل

مذهب
وان ما هو المشهور بين طلبة اصحابنا من كون ذلك
زائدتان
اصحابنا سيما المحقق موضع تأمل بل الحق انهما صفتان
على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المحقق المنقول عن
شرح رسالة العلم اعني قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد
به ان المراد بهما هو مطلقا بل مراده انما هو الادراك
النحو
الاحساسي كما يدل عليه آخر كلامه المنقول اعني قوله على
الذي يوجد بكون الحواس وكلام المحشي صريح في ان المراد
بهما هو العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت ما الفرق
بين العلم الحضوري والاحساس قلت ما بين العلم
الحصولي والحضوري وهو التفاوت بالشدة والضعف
حضوري
في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها علم
وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة
منهما ابصار لا يشك ذو العقل في ان الانكشاف يكون اتم
ما دام العالم متلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة
نعم يمكن ان يتفق تحصيل له نشأة وخصوصية اخرى
ادراكهم العقلي اجلى من الحس والغرض ثبوت التفاوت بين

العلم

العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والمهيات
وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس
بالمعقول لو فرض لعله لم يكن اتم من العلم به لكن في المحسوسات
اتم من العلم بها اقول العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي
لان الاول يستلزم الكشف وجود ما بحقيقتها والثاني
الكشف بماهيتها فحسب ولا شك ان الخصوصية في الوجود
الحسي ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات في
العقليات اما عين ذواتها او من لوازمها بخلافها في
المحسوسات والعلم باصل الوجود دون العلم بخصوصيته
فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس
الذي المراد به هو الكشف في الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود
قوله هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن قد عرفت
ان التحقيق هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس بلا آلة
له تعالى في جميع المحسوسات لكن بدليل العقل واما النقل فلا
يدل الا على ثبوت السمع والبصر والمتصف لما اسند هذا الادراك
الى النقل فقط وجب حمله على السمع والبصر فظهر ان هذا التخصيص

الاحساس م
والصر

انما هو

انما هو يقتضي عبارة المتن فان قلت النقل كما دل على ثبوت
السمع والبصر دل على ثبوت الادراك الذي جنس لانواع
الاحساسات كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وغير ذلك من الظواهر القرآنية وغيرها
قلت لما ورد النقل على ثبوت مطلق الادراك وورد في النقل
على ثبوت نوعين معينين منه بخصوصهما ولم يرد على ثبوت
الآخر غيرهما بخصوصه امكن حمل المطلق على المقيد فلا دليل
على ثبوت غيرهما من انواع الادراك وايضا المراد هو الثبوت
من النقل فقط وليس جنس الادراك كذلك فتامل قوله
لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الذي [illegible] بالادراك
السمع والبصر او معنى يشملهما فكون معنى الحي فيه تعالى ذلك
ثم لكن الملازمة ممنوعة فتدبر قوله وحاصل هذا الدليل
في كون ما ذكره حاصل هذا الدليل نظر اذ بناء هذا الدليل
انما هو على مقدمتين احدهما كون حيوته تعالى يقتضي صحة
السمع والبصر والثانية كون كل ما يصح له تعالى واجب
الحصول له بالفعل وما ذكره من الحاصل هو ان كمال الحيوة

بل هو اولا [illegible] قوله
مطلق الادراك

يقتضي حصول السمع والبصر بالفعل فاين هذا من ذاك و
يمكن ان يجاب بان كمال الحيوة هو كونها حيوة واجب
الوجود تعالى او كان واجب الوجود كل ما يصح له يجب له بالفعل
كانت الحيوة الكاملة كل ما يصح لها يجب لها بالفعل وظ
ان السمع والبصر يصح ثبوتهما لها فيجب ثبوتهما لها فيجب
ثبوتهما لها فظهر ان كمال الحيوة يقتضي السمع والبصر بالفعل
فتقرير الدليل على هذا الحاصل هو ان واجب الوجود كامل
الحيوة وكل كامل الحيوة سميع بصير فهو تعالى سميع بصير فليتامل قوله
قلت استعمال الفاظ الادراك آه لا يخفى ان هذا الجواب
يجعل المسئلة لفظية محضة والحق ان اثبات هذه
المعاني بمعنى العلم الحضوري يمكن بالعقل لكن قد عرفت
ان مراد المص ليس ذلك بل امر زايد عليه واثبات هذا الامر
الزايد على العلم الحضوري المسمى بالادراك الاحساسي
في حقه تعالى انما يمكن للعقل لو كان له سبيل الى كونه كمالا له تعالى
دون كشف الشرع عنه والظ انه لا سبيل للعقل الى
ادراك امثال ذلك على سبيل الاستقلال فتفطن

بل كونها علته نعم لما كانت الحيوة الكاملة عين واجب الوجود تم

وكل كامل الحيوة هو

قوله

وما قال

١٠٤

وما قال السيد المدقق من انه آه هذا هو التحقيق وهو
الموافق لما ذكرناه فانه ظ في كونهما زايدين على العلم
الحضوري ايضا كما لا يخفى وتصويب المح بهذا الكلام ليس
على وجهه لزعمه ان مراده انما هو العلم الحضوري فقط كما
زعم كون مراد المص ذلك واما ما اورده عليه من انه خلاف
ما قرره من كون منع الشركة انما نشا من نحو الادراك
الحسي فلا يرد على ما اراده فان السمع والبصر على تحقيقه هذا
على ما هو مراده في حقه تعالى ادراكان حسيان لكن بلا آلة
فلا منافات بينه وبين كون منشا منع الشركة هو
الادراك الحسي على انه من قال بكون منشا الكلية هو نحو الادراك
لا يفرق بين الاحساس والعلم الحضوري بالنسبة الى اعيان الموجودات
في كونهما منشا الجزئية ومنشا الكلية انما هو الادراك بالصورة
فقط كل ذلك لحط تحدا الله تم قوله وما قيل من انه لا يظهر وجه
ارجاع اه غرض هذا القائل هو تاكيد القول بكون السمع والبصر
صفتين زائدتين على العلم وحاصله انه لو كان المراد بهما هو العلم
لم يظهر وجه تاويل كونه عالما بجزئيات العرض كونه سميعا بصيرا اعلم

قوله

هذه الكثرة المنكرة المالكة المتادية لكونهما مغايرين للعلم ومع التعرض لهما لا وجه لتخصيصهما بالتعرض وارجاعهما الى العلم مع امكان ذلك في سائر الحواس وما هو من كونهما الطف الحواس امر خطابي لا دخل له في المقدمات العقلية وفيه ان الكلام في اطلاق الالفاظ لا الكلام في الاتصاف بالصفات فالاولى فقوله ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم ردّ لمن زاد الصفات اي اثباتهما والتعرض لهما ثم ارجاعهما الى العلم رد لمن اثبات سائر الصفات والتعرض لها مع امكان ذلك الارجاع فيهما ايضا وكذا المعنى في قوله فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع تم قوله ولبيت شعري ما الباعث اه لعل الباعث على ذلك زعمه ان الادراك الاحساسي لا يكون بدون الالة مع ان ذلك بناء على طريقة ان طريقة انزال ذلك اسباب عادية لا يمتنع تخلف المسببات عنها او الباعث عدم كونه قائلا بالعلم الحضوري قوله كما قرره هذا القائل حيث قال بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم ولا يخفى ما في هذا الكلام من التحكم فان للقائل ان يثبت بعدم كفاية

دلك

١٠٥

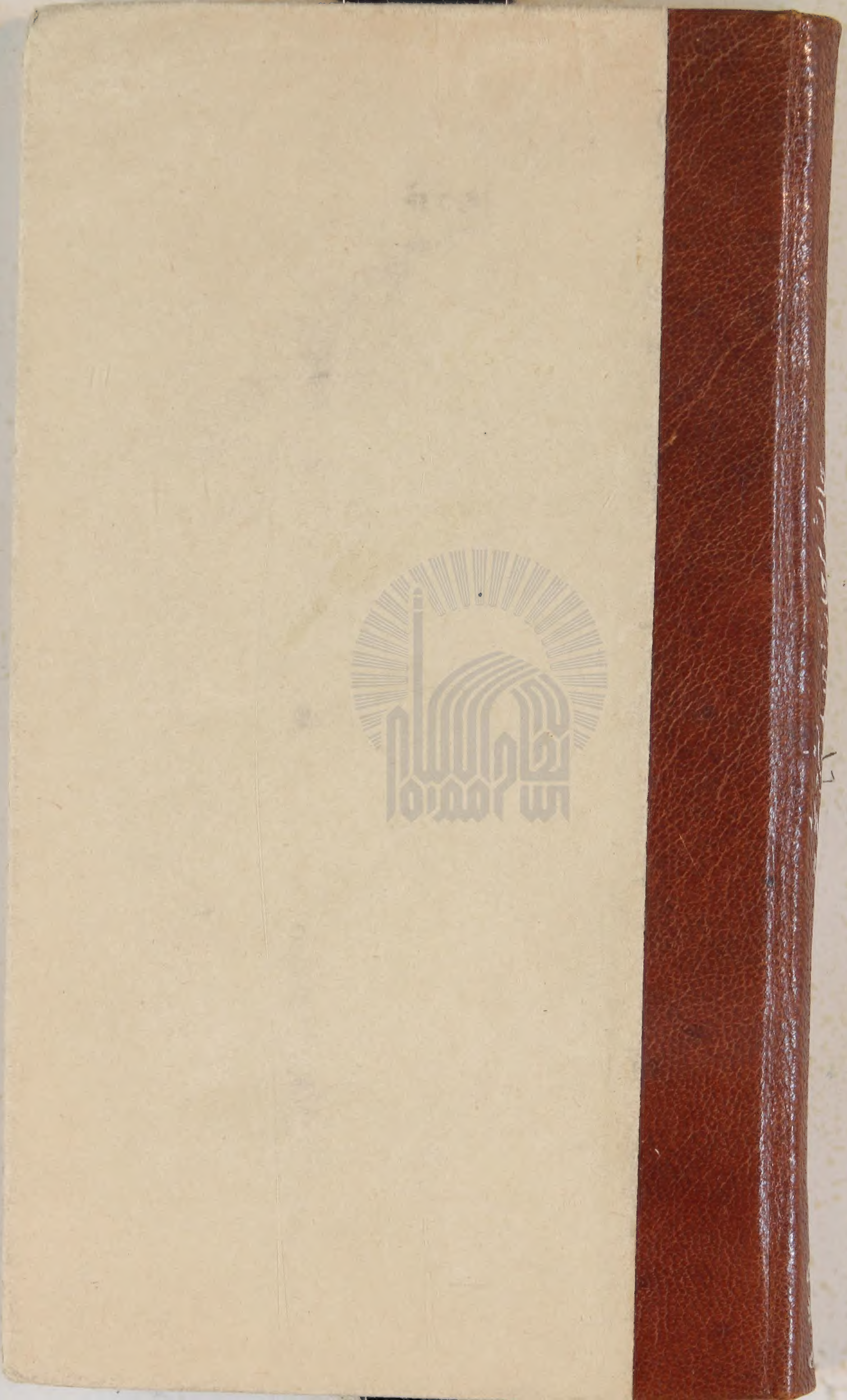
ذلك في السمع والبصر وكفايته في سائر الحواس ان السمع لم يرد باثبات صفة اخرى بازائها فيجب الحكم بان ادراكه بهما انما هو متعلق بهما واثبت السمع والبصر بازاء ادراك المسموعات وادراك المبصرات وظهر ان ادراكه اياها بسمع او بصر لا بعلم قوله فانه بمجرد اطلاق لفظي السمع اه لا يكفي ان اطلاقهما على وجه الكثرة في كونهما صفتين زائدتين وامكان ابقائهما على ظاهرهما كما عرفت فمجرد الاطلاق يكفي في اثبات زيادتهما قوله فكونها يرجعان الى العلم في غاية البعد خفاء جدا وليت الكلام الا فيه والقياس الذي ذكره في ادراكنا وادراكه يقتضي كونه سميعا وبصيرا بالفعل عن ابداء على العلم وعدم الفرق بينهما ومن العلم الا كونهما بالالة وكونه بدونها لم يبد الشيء اصلا ولعله اراد بالعلم ما يعم الادراك الحسي وغفل عن انه لا نزاع قوله واستدلوا على مطلوبهم لعل الغرض من هذا الاستدلال اثبات كون الادراك اتم في الانكشاف من العلم لبعض المواد مقدمة اولى ان ذلك الاتم ممكن في حقه تعالى فينتج انه يجب الصفات له به فيكون هذا الاستدلال مرتب المأخذ مما ذكره الشارح وقوله كالعلم اي لونا معينا وفرض انه بملك العلم حصل من العلم بعلته او باخبار

صادق ويمكن ان يكون بالعكس سابق وتقارضوا ورته في الحال او
المراد اوضح علماً طبيعة الاول ومفهومه لم راناها في ضمن روبر فرد
منها وقوله يستعمل على امر زائد معنى انه يراد انه في الزيادة انما
هي في الانكشاف لا في المنكشف فاعل قوله وصفه اه لانه
اه يعني ان هذا الدليل لا يدل الا على المغايرة بين كون الابصار و
ساير العلوم وذلك لا يدل على مغايرة لها في كونه علما او كل فرد
من افراد العلم يستلزم اشتماله على خصوصية ما زائدة على طبيعة
واقول نعم ذلك لا يمنع كونه علما بالمعنى الاعم الشامل للادراك
لكن يمنع كونه علما للادراك والكلام انما هو فيه كما اشرنا اليه و
الغرض ليس مجرد اثبات المغايرة ليرد انها حاصلة بعرض المقابلة
بل الغرض كون الابصار مشتملا اتم في الانكشاف من العلم
الذي ليس بابصار فاعل قوله هذا الاسلوب مذهب المصنف يعني
لا شعار بالزيادة ويمكن ان يكون صفة لا يستلزم الزيادة
لان الصفات عند القائلين بالعينية صفات الهم والمحقق
ان كون الشي صفة لشي بالزيادة بل يستلزمها لكن الزيادة اعم
من ان يكون بحسب المفهوم او بحسب الوجود والصفات عند القائلين

بالعينه

١٠٧

بالعينيه زائدة بحسب المفهوم وعين باعتبار الوجود وبالجملة فالتعبير عنه
بالصفة بهنا هو الاكتف للحكم عليه بان له متعلقات فقد رد وصفها بالقدم
لو صفت المتعلقات بالحدوث وقوله له متعلقات خبر بعد خبر قال
المص لا وعموم قدرته اه اعلم ان الكلام في اللغة حسن ما يتكلم به قليلا او كثيرا
وهو اللفظ الدال على المعنى والكلم في اللغة مصدر وكذلك تكلم بكذا او بحديث
وفعل انه الكلام اذا عرفت هذا فنقول قد ورد في الشرع نسبة الكلام
اليه تعالى وكذا نسبة التكلم اما الاول فكقولهم هذا الكلام الله واما الثاني فكقولهم
انه متكلم ولا شك ان التكلم اعني فعل الكلام فيما يتوقف على قدرته وانه تعالى
غني عن الالة في جميع افعاله فالتكلم فيه تعالى انما يتوقف على القدرة فقط وقدرته تعالى
عامة لجميع الممكنات وفعل الكلام من الاله فهو مقدور له تعالى
فعموم القدرة دال على صدور الكلام له تعالى لا على ثبوته بل الدال على
ثبوته هو الشرع فمعنى عبارة المتن ما تحرر بحيث لا يطلق الخاص واراد العام اللازم
وانت خبير بان شيئا من المعنيين اعني الكلام بالمعنى المذكور والتكلم ليس صفة للمتكلم
اما الاول فلكونه مباينا له واما الثاني فلكونه فعلا والمراد بالصفة ما قام
بالموصوف حقيقة وما قيل من ان المشتق ما قام به المبدأ فالمراد بالقيام فيه اعم
من ان يكون حقيقيا او غيره فيعطي وكون المتكلم من اسماء الله تعالى لا يستلزم كون الكلام
صفة قائمة به كما في الموحد والخالق قوله فعموم قدرته دل على الكلام

اي على ثبوت الكلام ووجوده على المسامحة المذكورة وذلك الدلالة للكون الكلام
من الممكنات وقوله القادر اي دل على القدرة على القاء الكلام وذلك
لان القدرة على القاء الكلام فرد من القدرة العامة وهو اي قوله القادر
والذكر باعتبار الخبر معنى الكلام الثابت بالشرع يعني ان الكلام الثابت بالشرع قوله وهو
هو معنى القدرة على الكلام وانت خبير بان هذا المعنى مجازي للتكلم ولا حاجة
في الكلام الثابت بالشرع الى الحمل عليه مع امكان المعنى الحقيقي اعني فعل
الكلام والاجادة كما عرفت والمنفى لا حاجة في ثبوت هذا المعنى الى
الشرع كما لا يخفى ويمكن ارجاع ضمير هو الى القادر اي القاء الكلام يعني فعله و
الاجادة هو معنى الكلام فيكون زيادة قوله الثابت بالشرع اي معنى الكلام الثابت
بالشرع ليس الى المعنى اللغوي فقد تركه مراد المحشي هو الاول كما لا يخفى
قوله احدهما التكلم معنى الكلام معنى التكلم في اللغة والعرف غير ظاهر
وكون المثال عين الممثل غير ظاهر كما لا يخفى على من له ذوق سليم

باز بینی شد
۱۳۲۹ ش
کتابخانه آستان قدس